



Università degli Studi di Palermo

FIERI

Annali del Dipartimento di Filosofia,
Storia e Critica dei Saperi



1

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi (FIERI)
Viale delle Scienze, I-90128 Palermo
Phono-Fax +39.091.6560232
E-Mail: dirfieri@unipa.it
Web Address: <http://fieri.unipa.it>

ANNALI
1
GIUGNO 2004

Immagine di copertina:
Antonio Pollaiuolo, *La Filosofia*, particolare della Tomba di Sisto IV, 1490-1493
Roma, Grotte Vaticane

Elaborazione di copertina: Ino Chisesi, Milano

Indice

<i>Presentazione</i>	5
Rosaria Caldarone <i>Eros e filosofia</i>	
<i>A partire da Le phénomène érotique di Jean-Luc Marion</i>	7
Carmelo Calì <i>L'informazione duplice come condizione della percezione pittorica</i>	19
Ersilia Caramuta <i>La ἔξις in Platone ovvero la manifesta natura del soggetto</i>	33
Marco Carapezza <i>Segni e nomi nel Tractatus logico-philosophicus</i>	43
Angelo Cicatello <i>La quæstio iuris della dialettica negativa</i>	57
Francesca Di Lorenzo <i>La priorità della giustizia come ἐπιείκεια in Aristotele e Rawls</i>	67
Elisabetta Di Stefano <i>Zeusi e la bellezza di Elena</i>	77
Marisa Ercoleo <i>Esegesi e filosofia</i>	87
Epifania Giambalvo <i>Ermeneutica e pedagogia</i>	99
Patrizia Laspia <i>Che cosa significa parlare a vuoto?</i>	
<i>Aristotele, il linguaggio e la "logica arcaica"</i>	105
Andrea Le Moli <i>Contraddizione e dialettica nell'Eutidemo</i>	119

Marisa Marino	
<i>Dal Museo pedagogico alla Scuola di magistero: l'esperienza della Facoltà di Lettere di Palermo</i>	135
Elena Mignosi	
<i>Quando comincia il piacere di leggere? Percorsi e strategie educative per attivare motivazione e competenze intorno alla lingua scritta</i>	145
Giuseppe Modica	
<i>Per un'ermeneutica dell'ironia I presupposti socratici dell'edificazione kierkegaardiana</i>	163
Giuseppe Nicolaci	
<i>Sul primato della teoria</i>	181
Gianluigi Oliveri	
<i>Carnap e il mito del sistema di riferimento in filosofia della matematica</i>	197
Giorgio Palumbo	
<i>Prendere misura dall'indisponibile Habermas e il futuro della natura umana</i>	207
Pietro Palumbo	
<i>L'ambiguo esistenzialismo di Heidegger: un "umanismo di una specie strana"</i>	225
Francesca Piazza	
<i>La verità ristretta. Trope e verità nella retorica di Nietzsche</i>	239
Lucia Pizzo Russo	
<i>Psicologia e Psicologia dell'arte</i>	249
Gianni Rigamonti	
<i>La riduzione a zero dello scetticismo</i>	261
Giuseppe Roccaro	
<i>Logica e definizione: notazioni avicenniane</i>	271
Luigi Russo	
<i>Il Sublime in Sicilia</i>	289
Leonardo Samonà	
<i>Sul riconoscimento</i>	303
Grazia Tagliavia	
<i>Che cosa significa "filosofia della storia"</i>	315
Salvatore Tedesco	
<i>Wind e la sistematica dell'arte</i>	323
Anna Maria Treppiedi	
<i>Il gioco dell'interprete intorno al paradosso del pensare</i>	337
Sebastiano Vecchio	
<i>Dalle parole alle parole passando per i segni</i>	349
Dipartimento	357

Presentazione

Dall'eros ai segni, dalla percezione pittorica al gioco dell'interprete, dalla Bibbia a Platone, Aristotele e Avicenna, da Kant e Hegel a Kierkegaard e Nietzsche, a Wittgenstein e Carnap, a Heidegger e Adorno, fino ad Arnheim e Gadamer, a Derrida, ad Habermas, a Vattimo, passando per il piacere di leggere e l'ermeneutica dell'ironia, bellezza e sublime, filosofia e pedagogia, filosofia della storia e psicologia dell'arte, e logica, e teoria, e scetticismo, e verità... – sono alcuni dei tanti temi e vettori disciplinari che alimentano il presente volume: il primo degli Annali del nostro Dipartimento.

FIERI – *divenire*, appunto – disegna il tracciato dinamico d'interrelazioni multiple che, dal fondo di una trama storica comune e al riparo da interdisciplinarietà banale, coniuga e dialettizza saperi che impegnano la nostra attività di ricerca. Una rete: i nuclei epistemici – antico, moderno, postmoderno – che interrogano la contemporaneità, i valori fondamentali delle *humanitates*. È in gioco propriamente l'impegno di capire il mondo col rigore e la forza del pensiero, ma per renderlo vivibile a misura d'uomo; di aprire, per così dire, le cose, cioè disoccultarle per renderle genuina realtà antropologica, bene e ornamento del mondo, luogo dell'umano.

Un severo lavoro di ricerca come tensione alla conoscenza critica, che qui iniziamo a testimoniare.

Luigi Russo

Direttore del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi

Rosaria Caldarone

Eros e filosofia

A partire da *Le phénomène érotique* di Jean-Luc Marion

Eros e filosofia – cosa indica questo rapporto? Cosa mette in gioco? Di quale verità si fa portatore? Chi ne è il destinatario? Sono queste le domande a partire dalle quali proverò a leggere *Le phénomène érotique*¹, ultimo lavoro di Jean-Luc Marion, consapevole del fatto che le questioni che esso rilancia risvegliano pagine decisive della memoria filosofica, pagine che raccontano la ricerca dell'identità da parte della filosofia ed il suo rintracciarla in Eros.

Mi riferisco al *Simposio* di Platone, cui farò riferimento all'interno di una considerazione deliberatamente parziale, indirettamente suggerita dal libro di Marion, tesa a fermare l'attenzione su quella che viene considerata la "prima iniziazione" ad Eros offerta da Diotima a Socrate². Stando a quest'ultima, che resta per Platone la descrizione della postura mortale di Eros, cui *corrisponde*³ l'amore per «l'unica ed eterna forma» che non coincide con nessun volto, nessun discorso, nessuna conoscenza⁴, la domanda sullo statuto della filosofia è posta come domanda sul filosofo, su chi sia il filosofo e su cosa lo contraddistingua. Questo comporta l'ingresso di un insopprimibile elemento individuale nella costituzione del sapere, implicato dal fatto che la filosofia viene calibrata sul darsi effettivo di una singolarità che entra in gioco con i suoi stati di salute, il suo equilibrio, la sua storia personale – fattori che non possono essere ridotti ad elementi di disturbo per la stabilità e la costanza del pensare.

Perderemmo molto dell'insegnamento platonico sulla filosofia se non prestassimo attenzione al modo in cui Socrate la incarna, a partire da quella personalissima *atopia*, quella sorta di stranezza e allo stesso tempo di seduzione che nasce dallo sconvolgimento del pensare per luoghi comuni e di cui Alcibiade e Fedro ci danno rispettivamente conto, per esempio, nello stesso *Simposio* e nel *Fedro*⁵. Attraverso la descrizione dell'*atopia* propria di Socrate, Platone imprime un *carattere* alla (*sua*) filosofia, il carattere *del* filosofo, e rispetto a questa operazione, che ha il sapore di un' imposizione dell'istanza della singolarità in filosofia, niente può essere giudicato inessenziale, neanche

il dettaglio che presenta il filosofo come uno che sa portare il mantello sulle spalle con disinvolta libertà ⁶.

L'ingresso irriducibile dell'io del filosofo nella costituzione del sapere filosofico – specie quando questo sapere rintraccia in Eros la sua origine ed il suo tema di fondo – è a tal punto marcato da Marion ne *Le phénomène érotique*, che è lo stesso registro stilistico in cui la filosofia si scrive a risultare alterato. Perché *alterata*, letteralmente sotto la pressione dell'altro (l'altro cui l'amore dà accesso), è la posizione dell'autore. «Poiché bisognerà parlare dell'amore come bisogna amare – leggiamo infatti – io dirò *io*. Questo comporta che non potrò nascondermi dietro l'*io* dei filosofi, che ritengono questo io universale, spettatore non coinvolto o soggetto trascendentale, passa-parola di tutti e di ognuno in quanto pensa esclusivamente ciò che chiunque può legittimamente conoscere al posto di chiunque (l'essere, la scienza, l'oggetto) e che non riguarda personalmente nessuno. Io parlerò, al contrario, di ciò che accade ad ognuno nella sua singolarità; di ciò che mi accade e mi costituisce come la persona che sono, che nessun altro può sostituire e di cui nessuno può privarmi. Io dirò *io* a partire e in vista del fenomeno erotico in me e per me – il *mio*» ⁷.

Quest'irruzione dell'io dell'autore, che contempla l'abolizione della distanza fra l'autore e il testo più come un'ovvia necessità richiesta dal tema che come un rischio o un limite, coinvolge anche il lettore, con cui avviene quasi uno scambio di identità: «Io dirò *io* a mio rischio e pericolo. Ma lo dirò – lettore, sappilo – in tuo nome. Non fingere di ignorarlo né di saperne più di me. Del fenomeno erotico, non sappiamo la stessa cosa, ma sappiamo tutti altrettanto; nei suoi confronti restiamo segnati da un'uguaglianza tanto perfetta quanto la nostra solitudine. Lasciami parlare, dunque, in tuo nome, poiché io pago qui il prezzo di parlare con il mio nome» ⁸.

Nel *Simposio*, l'istanza della singolarità si lega al fatto che ciò che più fortemente connota la filosofia è l'atto del desiderio, che non solo, più di ogni altro atto, richiede un soggetto, ma che al *limite* di questa sua richiesta di soggettività implica, sfida, sfiora, la non-universalizzabilità, perché «niente mi appartiene di più di ciò che io desidero, proprio perché *questo* mi manca» ⁹. E, d'altra parte: «chi non è consapevole di ciò che gli manca, non desidera ciò di cui non ritiene di aver bisogno» ¹⁰.

È su questo terreno, in cui la filosofia è raccontata dal desiderio e il desiderio individualizzato dalla mancanza – in modo tale che la felicità possa attestarsi come la polarizzazione ed il mantenimento costante della condizione di *squilibrio* fra ciò che desideriamo e ciò che ci manca – che in Platone apprezziamo che Eros, prima di essere la descrizione di un'esperienza umana, sia un nome *proprio*, il nome *proprio* della filosofia. Ed è questo il piano del discorso che *Le phénomène érotique* tenta di ristabilire, risollevandolo dall'oblio e dal silenzio in cui è caduto, perché la filosofia, oggi, non solo ha dimenticato, ma ha anche dimenticato di aver dimenticato che l'amore è il suo motivo di fondo.

C'è tuttavia qualcosa di molto intimo fra l'amore e l'oblio, che trova con-

ferma nel mito, passa per Platone ed è soprattutto presente nel libro di Marion, qualcosa che non vede in *Lethe* solo l'inverso di *Alètheia*, ma anche il compagno inseparabile di Eros. *Eros* come ciò che sveglia dal sonno in cui cade inevitabilmente ogni conoscenza, suscitando il ricordo, riempiendo la memoria di tracce, segni, immagini – custodendo, in breve, il vissuto amoroso di ciascuno. *Lethe* come l'oblio che prontamente riaffonderà nel sonno tutto questo, quando *dimenticare*¹¹ sarà la legge imposta dal *nuovo* amore¹².

Riducendo l'amore al silenzio, la filosofia ha perso anche le ragioni del suo nome. "Filosofia", come sembrano suggerirci le pagine di *Le silence de l'amour*, che fanno da prologo alle sei meditazioni di cui si compone *Le phénomène érotique*, non lascerebbe più balenare la leggerezza di Eros, la felicità semplice dell'amante che sa di non possedere niente, se non il vuoto (*quello che anche al trapano resiste*¹³), ma attesterebbe, piuttosto, una de-nominazione progressiva, un simulacro di nome. Nel far passare questo messaggio forte e perentorio, Marion ritorna sull'etimo "filo-sofia" e lo interpreta in questo modo: «la filosofia non comprende se non nella misura in cui ama». Questa tesi si oppone a quest'altra che invece finisce per tradire l'essenza della filosofia: «comprendo per dispensarmi dall'amare»¹⁴, ovvero, comprendo per non considerare più di comprendere, per liberarmi dal desiderio.

Solo la capacità di sostare nel desiderio dice l'attitudine propria della filosofia, la quale, nel momento in cui vuole liberarsi dall'amore, e dunque possedere un sapere per disporre, «non solo contraddice la sua determinazione originale, ma si allontana anche dalla verità, che essa baratta con la scienza degli oggetti – misero piatto di lenticchie!»¹⁵. Anche per il Socrate della prima iniziazione il possesso del sapere costituisce in un certo senso la fine del desiderio, e dunque esprime una condizione essenzialmente non filosofica. Di questa distanza dalla filosofia sono testimoni esemplari gli dei, che non possono amare la sapienza perché in qualche modo la incarnano e gli ignoranti, che si collocano ai margini del desiderio perché non ne conservano alcuna traccia, ritenendo di sapere ciò di cui non hanno, invece, cognizione alcuna.

Rispetto al sapiente e all'ignorante, il filosofo desidera, e questo dato ha il potere di postulare un rapporto nuovo con la natura, un'altra natura, plastica rispetto al desiderio, conformata ad esso, che Platone definisce *demonica* per il suo potere di scardinare l'equilibrio ontico che governa il mortale e l'immortale, ricreandone un altro che non può essere ricondotto a questi due generi, e che, non coincidendo né con l'uno né con l'altro, è l'Altro per eccellenza, divenuto effettività, lavoro, senso. Il neutro alla maniera in cui lo intende Blanchot, se vogliamo, ovvero, «ciò che conduce la differenza fino all'indifferenza»¹⁶.

Con gli stessi accenti radicali, Marion parla dell'uomo come dell'*animale amante*, polemizzando sia con la definizione aristotelica *animale razionale*, sia con l'assioma cartesiano *ego cogitans*, che in qualche modo la ripropone e a cui egli contrappone il primato dell'*ego amans* – primato alla cui ricostruzione vengono affidati il senso e l'ordine dell'opera¹⁷.

L'atto dell'amare introduce un elemento inedito nella natura, che fa sperimentare all'uomo, il solo a compierlo, una solitudine essenziale, a partire dalla quale egli comprende che il fatto di "essere" e la sua stessa attestazione attraverso il pensiero, non bastano a dargli né la certezza di sé né la felicità. La certezza di essere se stesso, potrà sempre essere infranta dalla vanità di un insidioso "À quoi bon?", "A che pro?" che ne sospende la datità¹⁸. E un dato affetto da vanità è un dato che non conserva più alcuna traccia di donazione – come consente di dire la lezione di *Dato che*¹⁹. Il solo modo di uscire dalla vanità, allora, viene offerto all'io, secondo Marion, dalla possibilità di rispondere affermativamente alla domanda "Mi si ama?"²⁰, che più di una *certezza* (*certitude*), inefficace perché proveniente dallo stesso io, dal fatto di essere, gli dona una *rassicurazione* (*assurance*), nella quale si impone l'opera di un altro, proveniente da un luogo situato fuori dal sé.

Questa è la *riduzione radicale*²¹ secondo Marion, la ri(con)duzione dell'essere all'essere amato, qualità che sconfessa la portata di verità del *conatus in suo esse perseverandi*, escludendola dal dominio umano. «Forse l'atomo, la pietra, il cielo e l'animale possono, senza angoscia né scrupolo, perseverare naturalmente nel loro essere – scrive il filosofo – io non posso farlo. Per perseverare nel mio essere, devo voler essere, e, dunque, amare essere. Questo mi risulta impossibile (a meno che io non decida di neutralizzare in me ciò che mi distingue dall'atomo, dalla pietra, dal cielo e dall'animale) – se non ottengo al più presto una risposta positiva alla questione "mi si ama?". Ora, non solo il *conatus essendi* non risponde alla domanda "mi si ama?", non solo la presuppone risolta, ma non la comprende neanche, perché resta fondamentalmente calibrato sull'attitudine naturale»²².

La riduzione radicale, nella sua qualità di riduzione erotica, comporta, dunque, un'uscita dall'essere e dalla natura, perché l'amore offre all'essere la sua «ragion d'essere», potendosi, infine, dire «amore senza essere»²³. Questa tematica è già stata affrontata da Marion in *Dieu sans l'être*²⁴, libro provocatorio, radicale nelle sue tesi, che più di ogni altro sta alle spalle di quest'ultimo di cui parliamo, come un'ombra, un presentimento, malgrado i ventuno anni che separano i due lavori. In *Dieu sans l'être* si trattava di abbandonare il dio dell'ontoteologia e si constatava di poterlo fare solo pensandolo e vivendolo come amore, al di fuori dell'essere, perché «l'orizzonte che l'essere spalanca con il suo ritrarsi si apre sul dono, o, negativamente, sulla vanità. La questione suprema diventa a questo punto l'amore o, ciò che è lo stesso, la carità. Questione che continuerà a fissarci a lungo, ininterrogata e temibile»²⁵.

Ininterrogata e temibile, l'ampia questione dell'amore iscrive l'uomo in un'altra natura, una natura donata, prospettandogli un *ethos* non riconducibile all'etica e alle sue leggi. Solo in quanto amante l'uomo conosce, infatti, una legge d'ospitalità senza condizioni, impossibile politicamente, giuridicamente, perché l'amante ama senza chiedere all'altro "Chi sei?", "Da dove vieni?", e dice "Eccomi! Vieni!" prima che l'altro arrivi, di fatto, a corrisponderlo.

L'amante non possiede niente se non la speranza che a sua volta non possiede ciò in cui spera, ecco perché l'incondizionato è la sua legge.

Malgrado gli echi aristotelico-lévinassiani di questa tematica, e malgrado l'etica si nutra di una forte tensione fra il condizionato e l'incondizionato, rispetto all'amore essa registra un ritardo, una zona d'ombra; si trova segnata da un'impotenza, da una richiesta di tempo, laddove, invece, l'amore anticipa sul tempo stesso ²⁶ – l'impotenza della *proairesis* ²⁷ e l'impossibilità della *sostituzione* ²⁸. Ciò accade sia perché il mio "Eccomi!" non fa che rendere fenomenica una chiamata che riconosco senza conoscere e, dunque, senza potere prevedere l'irruzione dell'altro con mezzi adeguati al fine di relazionarmi a lui; sia perché, mentre amo, sperimento di non potere *sostituire* l'altro e di non potermi sostituire a lui. Provo che nessun altro può prendere il posto di *quel* volto, che cessa di ingiungermi un comandamento universale quale è il "Tu non ucciderai", per proferire, a sua volta, un "Eccomi!" singolare, performativo.

L'impossibilità della sostituzione concerne anche la relazione fra me e l'altro. Non posso sostituirmi a lui, perché l'amore mi fa sperimentare l'impossibilità della fusione, l'intima connessione fra il dono e l'abbandono. Ogni volta che, infatti, sarò pronto a dire all'altro "Eccomi!", e a proferire questa parola come se si trattasse di una promessa che impegna l'intero del tempo, mi esporrò al potere di una domanda alla cui risposta sarà affidata la conservazione del mio *ego*, la domanda "Mi ami?". Ma essa non farà che sancire la mia esposizione all'altro, niente di più, perché questi non potrà rispondere, o, meglio, non potrà darmi alcuna *prova* certa del suo amore: potrà mentire o forse anche non sapere di sé. «Non resta, allora, che una sola via aperta – scrive Marion – occorre che sia io, l'amante, a decidere della sincerità dell'altro – e cioè, sarò io, io e non lui, a rispondere alla domanda "Mi ami?"» ²⁹. A questo punto, l'*ego* amante si ritrova abbandonato a se stesso, appeso alla forza fragile di un "*come se*" ("come se" l'altro mi amasse, "come se" potesse di fatto assicurarmi il suo amore...) in cui si manifesta il suo potere di *fare* l'amante, assumendosi il carico di testimoniare della fedeltà dell'altro come se si trattasse della sua. Egli si trova a rispondere, dunque, dell'amore dell'altro *come se* si trattasse del *suo* amore, l'unico di cui può testimoniare: «Non posso decidere che l'altro mi è fedele, se non decidendo io stesso di restargli fedele» ³⁰.

L'impossibile reciprocità sottesa al chiedere conto, da parte dell'amante, dell'amore dell'altro, non mostra, tuttavia, semplicemente il versante cupo del bisogno di assicurazione, la necessità di elaborare il lutto procurato dalla perdita di ogni certezza di sé qualora essa non derivi dall'amato, pur sapendo che egli non può donare la assicurazione in altro modo che non sia quello di "donare la mancanza" a partire dal suo stesso amore. Essa rivela anche una risorsa preziosa di cui l'amante è portatore, e cioè la capacità di dire "io amo per primo", trasformando l'impossibile reciprocità in un'avanzata e non in una ritrazione, e prendendo, unicamente in questo atto di trasformazione, coscienza del proprio sé. Qui assistiamo a una vera e propria metamorfosi della "ras-

sicurazione”, che, svincolata dalle maglie della reciprocità in cui appariva condizionata dalla risposta dell’altro, diviene incondizionata, come questo passo testimonia: «l’amante trova una rassicurazione assoluta nell’amore – non l’assicurazione di essere, né di essere amato, ma quella di amare. E la prova nell’assenza stessa di reciprocità» ³¹.

Questa rimane, secondo Marion, «la sovranità incomparabile dell’atto d’amare», «il privilegio senza eguali di non perdere niente», anche a costo di non essere riamati o di non essere più amati, perché «donare a fondo perduto, lungi dal distruggere o dall’impoverire l’amante, mostra il suo regale privilegio – più dona, più perde e più disperde, meno perde se stesso, perché l’abbandono e la dispersione definiscono il carattere unico, distintivo e inalienabile dell’amare» ³².

Solo in quanto amante che ama per primo, indifferente alla ricompensa e alla rassicurazione, l’io prende coscienza della sua insostituibile ipseità. Il ritrovamento di sé nell’allargamento delle maglie che lo intrappolano nella riflessione narcisistica tesa alla conferma di sé tramite l’altro, attesta un lavoro decostruttivo della riduzione erotica sull’identità dell’io, che viene ri-situato là dove accade l’attesa dell’altro, la pressione dell’altrove (là dove un “possibile amore” potrebbe raggiungerlo). Solo in forza di questo decentramento l’io è in grado di incontrare realmente altri ³³. Questo luogo essenzialmente *utopico*, nel senso che semplicemente non è presso l’io, o, ancora più radicalmente, non è, perché non si dà nell’essere ³⁴, costituisce per Marion la descrizione della *carne*, il momento in cui l’io *prende carne*. La carne non coincide con il corpo, perché tocca e sente i corpi, mentre i corpi non sentono. Nel sentire i corpi che tocca, la carne sente anche se stessa, sente sé in altro, lasciando nella confusione, nella non opposizione, l’interno e l’esterno ³⁵. In un certo senso, la carne non si possiede: non si possiede una carne come si possiede, invece, un corpo. Si è carne e lo si può essere unicamente attraverso altri ³⁶.

Attraverso la fenomenalità propria della carne, che costituisce il luogo proprio della riduzione erotica, Marion ritorna sul tema dell’*adonato*, che in *Dato che* veniva presentato come la nuova figura della soggettività nell’ambito di una fenomenologia radicale quale si configura la fenomenologia della donazione ³⁷. In *Dato che*, Marion spiegava che l’adonato è colui che riceve se stesso non da un’autofondazione, ma dal dono che gli viene fatto, colui «che riceve se stesso interamente a partire da ciò che riceve» ³⁸. Attraverso la riflessione sulla carne intesa come il luogo in cui non ci apparteniamo ma in cui possiamo solo essere attesi ed affetti da altri, la figura dell’adonato diventa più chiara. L’amante appare, infatti, come l’adonato per eccellenza, colui che – secondo la definizione presente ne *Le phénomène érotique* (più completa rispetto a quella di *Dato che*) – «riceve se stesso da ciò che riceve e dona ciò che non ha» ³⁹. «Altri – scrive Marion con lo scopo di chiarire la seconda parte della definizione (“e dona ciò che non ha”) – mi dona ciò che non ha – la mia carne. Ed io gli dono ciò che a mia volta non ho – la sua carne» ⁴⁰.

Per l'amante, la coscienza della propria ipseità passa anche dalla decostruzione che la riduzione erotica compie di quei concetti che lo situano come io: lo spazio e il tempo.

Dal momento che l'amante si trova ri-situato là dove potrebbe accoglierlo l'amore dell'altro, lo spazio non è più considerabile come l'ordine dei possibili, una distesa omogenea in cui «ogni *qui* può diventare un *là* e ogni *là* può ridivenire un *qui*»⁴¹, ma come qualcosa di totalmente eterogeneo, marcato dall'imporsi di un luogo quasi naturale – che diventa *naturale* a partire dalla riduzione erotica – che fa differenza. Questo luogo è l'*altrove*, letteralmente il luogo dell'altro, il dove sta l'altro; esso diventa, per l'amante, il presso di sé, il suo *ethos*, il suo *halt*.

L'imporsi dell'*altrove* modifica anche la percezione del tempo, che viene completamente riorientata sull'attesa di essere con l'altro. Nel tempo dell'attesa niente passa (diversamente dal tempo dell'azione che non cessa di passare dal non ancora, all'adesso, al non più) perché niente accade, se non il mio attendere che sospende il fluire del tempo in cui non si è ancora dato l'arrivo, o, se vogliamo, l'evento dell'altro atteso – «Fin quando l'altro non sarà arrivato dal suo altrove fino a me, niente sarà accaduto qui ed ora»⁴² – «rien ne se sera passé ici et maintenant». Come è possibile osservare, il francese consente un gioco felice fra “passer” e “se passer”, passare e accadere; esso consente a Marion di intendere il passaggio dell'altro come il luogo dell'accadere ed il passato come il tempo in cui l'attesa subisce un arresto: “rien se passe” nel senso della fine dell'attesa – «il passato seppellisce dei morti, morti di non attendere più»⁴³.

Dal momento che la verità del tempo è affidata all'attesa, l'*escatologico* diventa il registro privilegiato in cui la riduzione erotica si attesta. A partire da esso comprendiamo, infatti, la trasformazione del prossimo istante, «l'insignificante *item*» della ripetizione in un'ultima istanza, arresto, sentenza: «ama come se il prossimo istante della tua riduzione erotica costituisse l'ultima istanza del tuo giuramento. O ancora: ama adesso come se il tuo prossimo atto d'amore costituisse la tua ultima possibilità di amare. O infine: ama in questo istante come se non ne possedessi nessun altro per amare per sempre»⁴⁴.

Questo istante divenuto tempo della sentenza, tempo prescelto in cui la vita e la morte si trovano ricompresi perché giocati, offerti indifferentemente in un'*ultima* attesa in cui l'intera vita viene riassunta come in un *a-dio*⁴⁵, ci lascia pensare al *kairòs* di S. Paolo, il tempo in cui il Signore ritornerà, come un ladro nella notte⁴⁶. Marion si limita a definire questo tempo l'*articulum*, «un solo battito del cuore, il più piccolo scarto che ci separa dall'eternità», a partire dal quale la morte non fa più paura, «come la linea d'arrivo non fa paura al corridore»⁴⁷.

Tutta l'impresa di *Dato che*, e cioè la riduzione radicale al dato in quanto donato, che conduce fino all'allargamento del registro della fenomenalità al fenomeno della rivelazione, non solo appare situata a monte della riduzione

erotica, ma quest'ultima ha anche il potere di radicare il dono e le sue figure (come nel caso dell'*adonato* ricompreso attraverso la fenomenalità della carne divenuta luogo d'incontro degli amanti ⁴⁸) nell'esperienza *umana* della trascendenza. Dicendo "umana" non intendiamo marcare uno scarto fra l'umano e il divino, né alludere alla comunicazione prodotta dal demone platonico fra questi due generi. Qui apprezziamo, infatti, l'allontanarsi della scena greca dalla quale siamo partiti e il silenzio degli echi platonici che *Le phénomène érotique* sembrava aver ridestato. L'umano, infatti, in forza della riduzione erotica, diventa per Marion il solo luogo possibile della *comunione* con Dio, con un Dio *unico* il cui nome è amore, e che per questo conosce «i mezzi, le figure, i momenti, gli atti e gli stadi dell'amore, dell'unico e del solo amore, quello che anche noi pratichiamo» ⁴⁹.

Dal momento che il senso in cui l'amore si dice e si fa è unico per Dio e per l'uomo – e per questo spazza via le opposizioni che sublimandone un versante e ridimensionandone l'altro tentano di indebolirne il concetto, come accade rispetto alle coppie amore/carità (*eros/agape*); desiderio possessivo/benevolenza gratuita; amore razionale/passione irrazionale ⁵⁰ – la trascendenza non concerne più la finitezza secondo l'immagine del salto oltre il finito, ma costituisce l'accadere stesso della comunione, della comunicazione. Essa si dà più in un *fra* che in un *oltre*; in un *fra* noi più che in un *oltre* noi – il *fra* noi degli amanti *ovvero* il *fra* noi del dono eucaristico, in cui «il Verbo lascia il testo per prendere corpo», perché «l'amore faccia corpo con il nostro corpo» ⁵¹.

¹ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset & Fasquelle 2003.

² La parzialità del riferimento trova la sua giustificazione in primo luogo nello spessore delle argomentazioni in gioco in questa prima parte del dialogo, che, al di là del posto che occupano nell'economia dell'opera e nella filosofia platonica, inducono per se stesse un'attenta riflessione. In secondo luogo nel fatto che è l'aspetto finito, mortale, di Eros quello che incrocia più vivamente la filosofia contemporanea, che, come vedremo nel caso di Marion, anche quando non rinuncia all'idea di una trascendenza in atto nel fenomeno erotico, lo fa unicamente all'interno dell'esperienza umana.

³ Mi pare che la parola *corrispondenza*, a partire dalla sua accezione epistolare, implicante la messa in gioco di un'attesa, di un compimento, di un arrivo a destinazione, descriva il rapporto che Platone instaura fra l'eros mortale e l'eros divino, fra la prima e la seconda iniziazione. Questo passo, posto a conclusione della descrizione offerta da Diotima dei gradi di elevazione al bello in sé, sembra testimoniare: «Colui che sia stato istruito sino a questo punto sulle cose dell'amore, contemplando secondo ordine e correttamente il bello, giunto ormai al compimento di questa iniziazione amorosa, avrà all'improvviso la visione di qualcosa di bello, per sua natura meraviglioso, quello stesso – o Socrate – in vista del quale (*ou dè eneken*) sono stati sofferti tutti i precedenti tormenti», Platone, *Simposio*, Milano, Feltrinelli 1995, trad. it. di F. Zanatta, pp. 116-17 (210 e 2-6).

⁴ Cfr. Platone, *Simposio*, 211 a-b.

⁵ Cfr. *ivi*, 215 a 1-3; 221 d 1-2. *Fedro*, 230 c 6-7.

⁶ Cfr. *Id.*, *Teeteto*, 175 e 6-7.

⁷ J.-L. Marion, *cit.*, pp. 21-22.

⁸ *Ivi*, p. 22.

⁹ *Ivi*, p. 172. La tesi per cui l'oggetto del desiderio mi appartiene radicalmente proprio perché mi manca, non ci consente di legare il mancare a una difettività in cerca di riempimento, perché, come

Marion stesso aggiunge (p. 172), questa mancanza ci consente di focalizzare la nostra presenza a noi stessi, diventando, in un certo senso, l'affezione propria della presenza. «Io divento me stesso e mi riconosco nella mia singolarità non appena scopro e ammetto colui che desidero; solo lui mi rivela il mio centro più segreto – ciò che mi mancava e mi manca ancora, ciò di cui la chiara assenza focalizzava da tempo la mia oscura presenza a me stesso».

¹⁰ Platone, *Simposio*, cit., p. 101 (204 a 6-7).

¹¹ In questo “dimenticare” è racchiusa l'aporia che riguarda la stessa finitezza della riduzione erotica. Scrive Marion, cit., pp. 241-42: «l'erotizzazione finisce e – ecco l'orrore – non si muore. Non si muore d'amore – ecco l'orrore. Si rifà l'amore come ci si “rifà una vita” – ecco l'orrore. Se sopravviviamo alla fine dell'erotizzazione – allora l'amore non ha rango d'assoluto».

¹² Il tema dell'eros nel *Simposio* è intrecciato a quello dell'oblio (cfr. 207 a - 209 e). È Diotima a rivelare a Socrate la loro complicità, inducendolo a riflettere sul fatto che la conoscenza, per i mortali, non implica un possesso stabile, a causa dell'instabilità della loro natura. Una natura per la quale, paradossalmente, “mantenersi” in vita significa rinnovarsi, cambiare nelle ossa, nella carne, nell'intero corpo, ma anche nell'anima, dice Platone (cit., 207 d-e). Questo radicare la propria costituzione d'essere nella *possibilità* e nel divenire, per l'uomo, implica un rapporto privilegiato con l'oblio. Ciò che credevamo di conoscere si allontana e la nuova conoscenza, il nuovo ricordo, non possono darsi in altro, se non nella spazialità prodotta, *lasciata* dal progressivo allontanarsi della vecchia conoscenza e del vecchio ricordo. Questa dinamica di spoliatura/riempimento che abita la natura mortale, costituisce, tuttavia, l'unico accesso all'immortalità cui essa, in quanto mortale, può aspirare. Nella prima iniziazione, dunque, che resta il contesto di riferimento di queste riflessioni, l'immortalità somiglia alla fatica del vivente, alla fatica della riflessione e della generazione. Rispetto a quest'ultima, in particolare, apprezziamo il lavoro di Eros come ciò che sveglia dall'oblio, perché la (sempre multiforme) *opera* che in esso viene generata, serve a ricordare l'esser *stato* del generante; nel caso in cui l'opera è il figlio, e cioè il *terzo* che sopraggiunge agli amanti, l'essersi *dato* del loro amore.

¹³ E. Montale, *Ex voto*, in Id., *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori 1990, p. 387.

¹⁴ J.-L. Marion, cit., p. 11.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ M. Blanchot, *L'Entretien Infini*, Paris, Gallimard 1969, p. 450. Per Blanchot, il neutro è una sorta di garante della differenza, ciò che impedisce di accedere all'altro come l'altro dell'uno, come il negativo, inglobandolo in una dialettica. Scrive Blanchot (*Il passo al di là*, a cura di L. Gabellone, Genova, Marietti, 1989, pp. 60-61): «Il neutro deriva, nel modo più semplice, da una negazione a due termini: *neutro*, né l'uno né l'altro. Né l'uno né l'altro, nulla di più preciso. Resta il fatto che già l'affermazione, quasi in anticipo, e prima di qualunque denegazione, ha la sua parte di neutro: l'uno l'altro – *qu'uter*, quale dei due? – significa anche uno dei due e in qualche modo sempre quello che non è mai solamente l'uno. “L'uno e l'altro”, con questa bipartizione insieme ineguale e mal determinata, anche se d'uso antichissimo, sembra alludere alla necessità arcaica d'una lettura in apparenza binaria (come se tutto dovesse cominciare da due), ma d'una binarietà che perde subito il suo valore duale e si pluralizza fino all'indeterminato: l'uno, sì; lo possiamo indicare anche con un dito; ma l'altro è l'altro e tutt'altro e sempre altro, esso fugge da sé fuggendo da noi. Evidentemente l'espressione, pur indicando una spartizione destinata a chiarire (l'uno/tutto il resto, ma nello stesso tempo soltanto l'altro, compreso l'altro di tutto il resto), e quindi una lettura che legge con un incessante va e vieni da un termine a un secondo termine, è segnata, per non dire con un gioco di parole “alterata”, dal predominio perverso dell' *altro*. Il neutro forse non fa che raccogliere questa perversità dell'altro rendendola ancora più perversa mediante l'ombra che la ricopre senza dissiparla, senza giungere a una vera negazione (né tanto meno, raddoppiata e non rovesciata, una negazione di negazione, capace di riposo o di chiarezza). Il neutro riprende in sé l'altro sotto un leggero (ma impenetrabile) velo che sembra soltanto estrarre dall'altro la sua incessante affermazione che solo un negativo permette di cogliere: l'altro dell'altro, il non-conosciuto dell'altro, il suo rifiuto di lasciarsi pensare come l'altro dell'uno, e il suo rifiuto d'essere solo l'Altro oppure l' “altro da”». Questa teoria del neutro è ripresa, come è noto, da Lévinas, per il quale il neutro è invece sinonimo dell'*il y a*, lo “spaventoso neutro”, ovvero, l'“inumano”. Per il confronto di queste posizioni, si rinvia a E. Lévinas, *Su Blanchot*, trad. it. di A. Ponzio, Bari, Palomar 1994.

¹⁷ Posto il primato dell'*ego amans* di contro all'*ego cogitans*, ne *Le phénomène érotique* Marion riprende il progetto delle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, cui contrappone altrettante meditazioni erotiche che sanciscono il fatto che si ama prima di essere.

¹⁸ J.-L. Marion, cit., p. 36.

¹⁹ Cfr. J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino, SEI 2001, pp. 74-83.

²⁰ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, cit., p. 38.

²¹ Il termine “riduzione” proviene, come è noto, dalla fenomenologia. La riduzione erotica si presenta come una riduzione radicale in quanto, più degli altri tipi di riduzione sui quali Marion si sofferma, quali la “riduzione epistemica” – che della cosa salva la ripetibilità e la permanenza – e la “riduzione ontologica” – che riduce la cosa a ente in vista dell’essere – solo essa fa veramente apparire l’io. Scrive Marion, ivi, p. 41: «Perché io appaia come un fenomeno a pieno titolo, non basta che mi riconosca come un oggetto reso certo, né come un *ego* che si auto-dona la certezza, né come un ente che è ente fino in fondo; è necessario che io mi scopra come un fenomeno dato e donato a me stesso – un dato libero dalla vanità».

²² Ivi, p. 85.

²³ Ivi, p. 118.

²⁴ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, Arthème Fayard 1982, trad. it. *Dio senza essere*, a cura di A. Dell’Asta, Milano, Jaca Book 1982.

²⁵ Ivi, p. 19.

²⁶ La “risoluzione anticipatrice” può accadere, secondo Marion (*Le phénomène érotique*, cit., p. 299), solo nel registro dell’amore e non dell’essere, come pretenderebbe Heidegger. «Al contrario della risoluzione anticipatrice contemplata dalla riduzione ontologica, che raggiunge la possibilità secondo l’essere (e cioè secondo la morte che marca la possibilità di essere attraverso la possibilità dell’impossibile), nella riduzione erotica la risoluzione anticipatrice apre una possibilità senza misura – una possibilità che né l’essere né la morte riuscirebbero a limitare. Questa possibilità può essere definita come *l'impossibilità dell'impossibilità*. Il fenomeno erotico, come tale, non ha alcun motivo di soccombere alla morte, perché non appartiene all’orizzonte dell’essere. Non solo l’amore ha ragione di desiderare l’eternità, ma il suo senso è già compreso in essa».

²⁷ Per Lévinas (*Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Milano, Jaca Book 1998, pp. 145-46), la sostituzione è il cuore dell’etica, l’inversione dell’identità, l’apertura dell’identità all’altro, «l’instaurazione di un essere che non è *per sé*, che è *per tutti* – ad un tempo essere e disinteressamento; il *per sé* che significa coscienza di sé, il *per tutti*, responsabilità per gli altri, supporto dell’universo. Questo modo di rispondere senza impegno preliminare – responsabilità per altri – è la fraternità umana stessa anteriore alla libertà. Il volto dell’altro nella prossimità – più che rappresentazione – è traccia irrepresentabile, modalità dell’Infinito». L’amore, secondo Marion (*Le phénomène érotique*, cit., p. 198), implica, invece, «che io e lui abbiamo di fatto abbandonato l’universale, anche l’universale etico, per radicarci nella particolarità – la mia e la sua, poiché si tratta di me e di te e sicuramente non di un prossimo universalmente obbligante. Nella situazione dell’erotizzazione, dove ciascuno dona all’altro la carne che non ha, ognuno non mira che ad individualizzarsi, individualizzando altri, dunque oltrepassa e trasgredisce l’universale».

²⁸ Per Aristotele la *proairesis* è ciò che connota l’azione etica, perché agire implica avere rapporto ad un fine, in vista del quale si impone la scelta di mezzi idonei per raggiungerlo. L’azione etica, in virtù della scelta, viene presentata da Aristotele come un atto “intenzionale” che vede il soggetto impegnato in un percorso in cui l’oggetto è visibile e dunque *visto* prima che si attivi il desiderio. Nell’*Etica Nicomachea* (1113 a 2-12, trad. it. di M. Zanatta, Milano, Rizzoli 1996, pp. 207-09) leggiamo, infatti: «L’oggetto della deliberazione (*tò bouleutòn*) e l’oggetto della scelta (*tò proairetòn*) sono identici, tranne che l’oggetto della scelta è già stato determinato: oggetto della scelta, infatti, è ciò che è stato giudicato in seguito a deliberazione. Infatti ciascuno smette di ricercare come agirà quando ha ricondotto a sé il principio [della sua azione], vale a dire alla parte dominante di sé: questa infatti è ciò che sceglie. E questo è evidente anche dalle antiche costituzioni, che Omero metteva sulla scena: i re, infatti, annunciavano al popolo le cose che avevano deciso. Pertanto, poiché l’oggetto della scelta è, fra le cose che sono in nostro potere, un oggetto del desiderio sul quale si ha deliberato, anche la scelta sarà un desiderio deliberativo delle cose che dipendono da noi. Infatti una volta che, in seguito all’aver deliberato, abbiamo formulato un giudizio, noi desideriamo conformemente alla deliberazione». Questa descrizione che conferisce alla scelta il carattere della *pre-visione*, ci aiuta a capire in che senso, secondo Marion, l’azione propria dell’amante differisce radicalmente da quella etica che funge qui da contro-esempio. Per l’amante, infatti, non è possibile alcuna preliminare costituzione intenzionale d’oggetto, perché è solo mentre ama – dunque in un tempo non neutro, non disponibile *prima* – che ciò che egli ama gli si rende visibile. Se non lo amasse non potrebbe vederlo. Scrive Marion, *Le phénomène érotique*, cit., p. 141:

«L'amante rende visibile ciò che ama; senza questo amore, non gli apparirebbe niente. Dunque, per parlare in senso proprio, ciò che l'amante ama viene conosciuto solo in quanto egli lo ama. Da questo segue un incomparabile privilegio: poiché fenomenalizza ciò che ama nell'atto stesso d'amarlo, l'amante può amare anche (anzi soprattutto) ciò che non si vede (se non lo si ama). E innanzitutto l'assente. L'assente nello spazio (...) Ma anche l'assente nel tempo».

²⁹ Ivi, p. 293.

³⁰ Ivi, p. 294. Il «come se» non va inteso come una sostituzione dell'amante all'amato, ma come il superamento della reciprocità implicata dalla rassicurazione, che tuttavia aveva avuto l'importante ruolo di disimplicare dall'io il tema della certezza. L'amante diventa colui che dona per primo, colui che non chiede ma offre all'altro la rassicurazione del *suo* proprio amore. Sulla stessa lunghezza d'onda di questa riflessione di Marion che diventa anche il luogo di una problematizzazione del «mio» e del «tuo» nell'esperienza d'amore, ne *La carte postale* (Paris, Flammarion 1980, p. 12), J. Derrida scrive: «E quand je t'appelle mon amour, mon amour, est-ce toi que j'appelle ou mon amour ? Toi, mon amour, est-ce toi que je nomme ainsi, à toi que je m'adresse ? Je ne sais pas si la question est bien formée, elle me fait peur. Mais je suis sûr que la réponse, si elle m'arrive un jour, elle me sera venue de toi. Toi seulement, mon amour, toi seulement tu l'auras su».

³¹ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, cit., p. 121.

³² Ivi, p. 117.

³³ «Il fenomeno dell'amore – scrive Marion, ivi, p. 164 – non si costituisce a partire dal polo dell'*ego* che io sono; esso sorge da se stesso, incrociando in sé l'amante (io che rinuncio al mio statuto di *ego* autarchico e apporto la mia intuizione) e altri (che impone la sua significazione opponendo la sua distanza). Il fenomeno erotico appare non solo in comune a me e a lui e senza polo egoico unico, ma non appare che in questo incrocio. *Fenomeno incrociato*».

³⁴ Questo luogo che non è presso l'io e non si dà nell'essere («Il *là* che mi riceve e mi consegna non viene dall'essere», ivi, cit., p. 65) appare come la descrizione di quella che M. Blanchot ne *La comunità inconfessabile* (trad. it. M. Antomelli, Milano, Feltrinelli 1984) chiama la «comunità degli amanti».

³⁵ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, cit., pp. 65-69.

³⁶ Ivi, p. 188: «Altri mi dona a me stesso per la prima volta, perché prende l'iniziativa di donarmi la mia propria carne per la prima volta. Altri mi sveglia, attraverso l'amore».

³⁷ Cfr. J.-L. Marion, *Dato che*, cit., libro V.

³⁸ Ivi, p. 327.

³⁹ Id., *Le phénomène érotique*, cit., p. 190.

⁴⁰ Ivi, p. 191.

⁴¹ Ivi, p. 52.

⁴² Ivi, pp. 58-59. Nella riduzione erotica, come è già possibile evincere da questo passo, lo spazio regge il tempo, il senso interno (la percezione del tempo) si trova consegnato al senso esterno (l'altrove che può giungere, accadere). Ciò implica che «Allora, il tempo non si definisce più come l'estensione dello spirito, ma come l'estensione dell'evento, dell'altrove che sorge da un luogo al di fuori dello spirito che sopraggiunge su di lui» (ivi, p. 59).

⁴³ Ivi, p. 62.

⁴⁴ Ivi, p. 321.

⁴⁵ «Gli amanti – scrive Marion, ivi, p. 326 – compiono il loro giuramento nell'addio – nel passaggio a Dio che essi convocano come loro ultimo testimone, loro primo testimone, colui che resta e non mente. Allora, per la prima volta, essi si dicono "addio": l'anno prossimo a Gerusalemme – la prossima volta a Dio. Pensare a Dio può accadere, eroticamente, in questo "addio"».

⁴⁶ Paolo, *Lettera ai Tessalonicesi*, 5, 4.

⁴⁷ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, cit., p. 326.

⁴⁸ Altre figure adoperate per comprendere lo statuto del dono in *Dato che*, sono quella del *nemico* e quella dell'*ingrato*. Il nemico è il donatario incapace di reciprocità, l'ingrato è il donatario per cui è impossibile ricevere il dono. Tramite queste figure, in *Dato che* si voleva attestare l'assoluta separazione sussistente fra il dono e lo scambio (per evitare la reciprocità) e fra il dono e la coscienza del dono (per evitare il principio metafisico di identità di sé a sé). La riduzione erotica toglie ad esse il carattere aporetico, volutamente paradossale, mostrando il loro vero significato a partire dalla relazione fra gli amanti. L'impossibilità strutturale dell'amato di rispondere alla richiesta di conferme dell'amante – che implica l'attestarsi della prova d'amore sul *come se* fosse – per un verso, e l'impossibilità di ricevere la carne dell'altro – in forza del fatto che ognuno dona ciò che l'altro non attende – per altro verso, ci la-

sciano cogliere più chiaramente il senso dell'utilizzazione di queste due figure apparentemente lontane dall'esperienza del dono.

⁴⁹ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, cit., p. 341. Il brano si conclude così (p. 342): «Alla fine, io non scopro solo che un'altri mi amava prima che io lo amassi, dunque che questo altri faceva già l'amante prima di me, ma soprattutto che questo amante, da sempre, si chiamava Dio. La più alta trascendenza di Dio, l'unica che non lo disonori, non riguarda la potenza, né la saggezza, né l'infinità, ma l'amore. Perché solo l'amore basta a mettere in opera ogni infinità, ogni saggezza e ogni potenza. Dio ci precede e ci trascende, ma solo nel senso che ci ama infinitamente meglio di quanto noi possiamo amare o amarlo. Dio ci supera come migliore amante».

⁵⁰ Cfr. ivi, pp. 14-15. «Bisogna essere molto bizzarri o ciechi, o piuttosto ignorare tutto dell'amante e della logica erotica – scrive Marion (ivi, p. 340) – per non vedere che l'*agape* possiede e consuma tanto quanto l'*eros* offre e abbandona. Non si tratta di due amori, ma di due nomi scelti fra un'infinità d'altri nomi, per pensare e dire l'unico amore. Tutto ciò che si lascia comprendere a partire dalla riduzione erotica si fenomenalizza secondo la sua unica logica. Ciò che non rientra in essa non designa nessun altro senso dell'amore: semplicemente non proviene da esso. La difficoltà non consiste nell'introdurre delle eccezioni alla riduzione erotica e delle equivocità nell'amore unico, ma nel misurare fin dove si estende il suo senso unico. Evidentemente, al di là della sessualizzazione, che solo l'amore rende intelligibile, malgrado essa non ne costituisca l'unica figura – la più tagliente ma non la più forte».

⁵¹ Id., *Dieu sans l'être*, cit., p. 12. Il dono eucaristico insiste sul fatto che il linguaggio degli amanti non ha una valenza descrittiva ma essenzialmente performativa, in quanto permette di prendere carne (*Le phénomène érotique*, cit., p. 230). Tanto più raggiungo l'altro attraverso la parola, tanto più sperimento una deriva della predicazione. Il mondo degli oggetti, delle cose, scompare. L'amante può parlare e non dire niente, non dover dire niente, e usare, così, il linguaggio per liberarsi dal mondo: «La parola erotica provoca dunque un linguaggio trasgressivo – perché trasgredisce l'oggettività, ci porta fuori dal mondo, e così trasgredisce anche le condizioni sociali (la decenza e la conversazione) e le finalità pubbliche (l'evidenza del sapere) del linguaggio mondano» (ivi, p. 231).

Carmelo Calì

L'informazione duplice come condizione della percezione pittorica

Gli oggetti visivi della percezione pittorica sono oggetti complessi. Questa complessità non deriva causalmente dalla loro fattura o composizione materiale né dalle condizioni fisiche della visione, dal momento che la loro percezione è assicurata dalla luce e dalla distribuzione dei valori di chiarezza delle proprie superfici al pari degli oggetti materiali che compongono l'ambiente dell'osservatore e sono oggetto della percezione ordinaria. La differenza tra gli oggetti visivi della percezione ordinaria e della percezione pittorica consiste nel peculiare carattere dell'informazione visiva che essi veicolano, vale a dire nel carattere *duplice* dell'informazione visiva.

In queste pagine, mi propongo di definire in che cosa consista tale duplicità. A mio parere, la proprietà degli oggetti della percezione pittorica di veicolare un'informazione duplice può costituire un prerequisito per distinguere modelli di spiegazione della percezione sia ordinaria sia pittorica. Infatti, ritengo che tale proprietà non sia stata tenuta adeguatamente in considerazione nella teoria standard della psicologia classica, che ha ridotto talmente la differenza tra percezione ordinaria e pittorica da rendere quest'ultima per certi versi un modello della prima. D'altro canto, assumere la differenza tra percezione ordinaria e pittorica permette di rendere conto del diverso rendimento percettivo dell'osservatore nei due casi e indurrebbe, a mio avviso, a mettere in discussione l'adeguatezza di un modello rappresentazionalista della percezione.

Dunque, nella prima parte di questo scritto, presenterò le difficoltà tipiche di una teoria quale la teoria standard della psicologia classica, facendo riferimento alle tesi di J. Hochberg, quindi darò una definizione della duplicità di informazione e mostrerò quale problema percettivo, secondo Pirenne, rende necessaria la sua assunzione, per poi esemplificare l'impiego di tale nozione nella teoria della percezione pittorica avanzata da J. J. Gibson. In conclusione, mi chiederò quale modello della mente potrebbe soddisfare il prerequisito della duplicità di informazione, in riferimento alla discussione attuale in psicologia

e nelle scienze cognitive sui vincoli che un modello dovrebbe soddisfare per essere considerato attendibile.

Analizzare l'esperienza visiva come un dipinto

Julian Hochberg ha ricostruito il paradigma della teoria standard della psicologia classica di fine Ottocento e primi Novecento, individuandone i caratteri principali che, a suo avviso, derivano dalla impostazione empirista della percezione e della conoscenza ¹. Con teoria standard della psicologia classica Hochberg si riferisce a un modello di spiegazione della percezione comune alla psicologia fisiologica di von Helmholtz, a Wundt e allo strutturalismo di Titchner. I caratteri principali di tale paradigma consistono nell'individuazione delle unità descrittive della teoria secondo il metodo della scomposizione dell'esperienza percettiva nei suoi componenti elementari e della relazione causale che sussisterebbe tra tali componenti elementari e le corrispondenti proprietà fisiche della stimolazione. Le unità descrittive sono le singole sensazioni, definibili come l'effetto della modificazione causata nei recettori del sistema nervoso periferico dalla stimolazione di certe grandezze fisiche. Un esempio classico è fornito dall'immagine retinica, la cui formazione consegue all'eccitazione luminosa dei recettori retinici. Assunto fondamentale della teoria standard è che la spiegazione della percezione visiva sia possibile solo se si è in grado di ridurre le proprietà fenomeniche alle proprietà dell'immagine retinica. Tale riduzione è giustificata dalla posizione che l'immagine retinica occupa nella catena psicofisica causale degli eventi che portano alla percezione e dall'ipotesi che l'immagine retinica sia l'unica via d'accesso per l'organismo agli oggetti della vista. Isolate le unità descrittive, equiparate alle sensazioni, la teoria standard procede:

- (a) distinguendo, per ogni modalità sensoriale, delle proprietà fisiche elementari che specificano oggetti o eventi diversi;
- (b) determinando la natura delle energie nervose specifiche, che corrispondono ai recettori di ogni modalità sensoriale, fisiologicamente adeguati alle proprietà fisiche elementari degli oggetti specifiche per ciascun senso;
- (c) individuando le sensazioni semplici causate dalle eccitazioni dei recettori o delle energie nervose specifiche.

Compito dello psicologo sarà, allora, determinare il nesso causale che lega le proprietà della sensazione specifica per ogni modalità sensoriale, lo stimolo prossimale, alle proprietà fisiche elementari che specificano oggetti o eventi, lo stimolo distale, inaccessibili in quanto tali all'organismo, ma misurabili quantitativamente. Nel caso della percezione visiva, si procederà alla determinazione delle lunghezze d'onda d'energia elettromagnetica necessarie a specificare certe proprietà degli oggetti, all'individuazione dei recettori specifici per famiglie di lunghezze d'onda e responsabili della visione cromatica, alla definizione delle proprietà dell'immagine retinica, formata dalla somma delle stimolazioni dei recettori, in termini di distribuzione di valori di chiarezza sulla retina.

Date tali premesse, la teoria psicologica strutturalista si preoccupa di stu-

diare le proprietà dell'immagine retinica, per individuare i valori di luce, ombra e tono a partire dai quali ricostruire l'esperienza visiva corrispondente. Il metodo impiegato, nella scuola psicologica di Wundt e diffusamente nella scuola strutturalista di Titchner, consiste nell'introspezione, pratica di difficile acquisizione consistente nel rivolgere la propria attenzione verso l'insieme delle proprie sensazioni, facendo astrazione dalla consapevolezza che esse si riferiscono a oggetti e eventi del mondo, quasi come se si fosse in grado di volgere lo sguardo dall'esterno verso l'interno del campo visivo.

Hochberg rileva che il ricorso all'introspezione è motivato da un'impropria analogia con l'analisi che siamo in grado di effettuare sulle proprietà di un dipinto ². Un'analisi della scena percettiva fissata in un certo istante dell'esperienza visiva, ridotti al minimo i movimenti oculari, avrebbe dovuto permettere di individuare le sensazioni relative a forma e colore per quello che esse sono in sé, così come è possibile dare una descrizione della distribuzione dei pigmenti stesi su una tela, una volta che si prescinda dalla consapevolezza degli oggetti che la loro composizione raffigura. Questa analogia, che diviene un vero e proprio modo di procedere nello studio dell'esperienza visiva, è evidente nell'analisi di fenomeni specifici, quali la profondità. Come nella percezione di un dipinto non è possibile rintracciare nulla che direttamente mostri la tridimensionalità degli oggetti e la loro dislocazione nello spazio, ma solo indici di profondità che devono essere interpretati, alla luce delle acquisizioni cinestetiche e tattili pregresse e conservate in memoria, così l'analisi introspettiva della scena visiva mostrerebbe solo un insieme di sensazioni, che si estendono su punti diversi del campo visivo corrispondenti agli oggetti, e degli indici che ci informano indirettamente sulla collocazione e relative distanze degli oggetti. In entrambi i casi, è possibile concludere che non c'è alcuna sensazione o immagine di sensazione, resa con uno o più pigmenti adeguatamente distribuiti sulla tela, che corrisponda alla proprietà della profondità o della distanza relativa. Le teorie che condividono questo assetto standard possono poi differenziarsi sul modo in cui si suppone che si ricostruisca la dimensione spaziale della percezione: per inferenza inconscia, per apprendimento o per ricostruzione degli indizi visivi che fungono da simboli a cui associare esperienze tattili o cinestetiche pregresse. Tuttavia, esse condividono l'assunzione che tutta l'esperienza visiva sia riducibile alle singole sensazioni, le sole unità descrittive che legittimano l'individuazione dei dati della percezione, e che quindi non esista alcun dato della percezione relativo allo spazio né nella percezione ordinaria né nella percezione pittorica.

Hochberg sottolinea che l'analogia tra scena visiva e scena pittorica sia resa possibile da una definizione ampia, seppur corretta, di quadro e dalla scelta della tecnica della finestra di Leonardo come paradigma pittorico. Se si definisce un quadro come un qualsiasi oggetto dalla superficie piatta e pigmentata in maniera tale che la sua riflettanza vari di zona in zona, allora la finestra di Leonardo offrirà all'occhio la stessa distribuzione di luce della scena

reale così come, rispettate certe condizioni proiettive, l'immagine retinica. Sia la tela trattata sia l'immagine retinica posseggono indici che informano sulla collocazione delle superfici e sulle rispettive distanze e, per l'osservatore, sarà possibile, in un modo da specificare, stabilire una corrispondenza tra certe proprietà dell'immagine ricavata sulla superficie trasparente della finestra di Leonardo o certe proprietà dell'immagine retinica e certe differenze nelle distanze degli oggetti che fanno parte della scena reale.

Ma c'è anche una ragione epistemologica che rendeva plausibile una tale analogia: l'immagine retinica è tutto ciò che l'organismo ha a disposizione per ricostruire la causa della propria percezione e, a certe condizioni, essa serve da immagine o da simbolo di ciò che accade al di fuori dell'organismo. L'immagine retinica fungerebbe, dunque, da mediazione tra l'osservatore e il mondo al pari di una scena dipinta in un quadro nei confronti dello stato di cose raffigurato.

Ad ogni modo, la conseguenza notevole dell'impostazione della teoria standard consiste nel presupposto che nel processare l'informazione visiva intervenga *un solo genere di operazione percettiva* e, dunque, che sia sufficiente enunciare *una sola serie di regole* per rendere conto della relazione tra stimolo e percezione, sia per la percezione ordinaria sia per quella pittorica.

Distorsioni e superfici

Asserire che l'informazione che costituisce la nostra esperienza visiva sia sempre univoca e che le regole che ne governano l'elaborazione appartengano allo stesso genere, prescindendo dalla circostanza che l'osservatore percepisca oggetti o immagini, comporta delle difficoltà relative alla percezione pittorica. Utilizzando come esempio paradigmatico la finestra di Leonardo, è necessario supporre che la configurazione sul piano della superficie del quadro riproduca la medesima distribuzione di valori luminosi della scena *solo se* l'osservatore guarda il quadro *alla stessa distanza o dallo stesso punto di vista* da cui la configurazione è stata tracciata.

Se si considera, però, che infiniti oggetti o scene possono produrre la medesima distribuzione luminosa grazie a una proiezione su una superficie bidimensionale e che, di conseguenza, un'immagine pittorica può rappresentare un numero indefinito di superfici e di distanze relative, allora costituisce un problema il fatto che l'osservatore sia sempre in grado di cogliere un solo oggetto o scena e che ciò avvenga anche indipendentemente dal fatto che egli abbia assunto il punto di vista o la distanza prescritti. Inoltre, qualora il punto di vista assunto differisca oltre un certo limite dal punto di vista prescritto, la distribuzione dei valori luminosi sulla superficie subirà una serie di alterazioni dipendenti dalla famiglia di trasformazioni proiettive corrispondenti alla difformità dell'angolo visivo scelto. Tali distorsioni proiettive saranno maggiori nel caso in cui si consideri il movimento dell'osservatore. L'immagine pittorica, infatti, non soggiace a nessuna parallasse di movimento, dal momento che gli

oggetti raffigurati permangono sempre sullo stesso piano, senza mutare posizioni e distanze in funzione della locomozione dell'osservatore. Tuttavia, a dispetto delle previsioni conseguenti all'assunzione del principio dell'univocità dell'informazione, l'osservatore in molti casi non registra alcuna deformazione urtante o, a volte, solo avvertibile. Basti pensare alla percezione che ciascuno di noi realizza, mentre ci si muove all'interno delle sale di una galleria e si guardano i quadri alle pareti sfilare ai nostri occhi.

L'argomento decisivo è sostenuto da Pirenne, che fornisce anche una serie di casi esemplificativi: spesso è necessario che nell'immagine occorranco delle incoerenze proiettive, affinché l'immagine appaia accettabile³. Le distorsioni proiettive non sarebbero solo tollerabili, ma richieste dal rendimento percettivo. Tale conclusione smette di essere un'evidenza vagamente paradossale, se si abbandona il presupposto dell'univocità dell'informazione e dell'unica serie di regole valide per la percezione ordinaria e pittorica. Infatti, a parere di Pirenne, «in condizioni normali, la configurazione effettiva sul piano di un'immagine figurativa, viene percepita come una configurazione piana nello stesso momento in cui gli oggetti rappresentati sono visti come una scena in profondità, anche se lo spettatore può essere solo vagamente inconsapevole di questo»⁴. In condizioni normali di visione binoculare, l'osservatore ha a disposizione sia l'informazione relativa alla superficie del quadro sia quella relativa alle superfici *nel* quadro. Percepire un'immagine, fotografica o pittorica o a tratto, non equivale, quanto alla natura dell'informazione a disposizione, al percepire un oggetto materiale. Nel primo caso, l'informazione rilevante per il sistema percettivo è duplice: essa riguarda la forma e la posizione della superficie dell'oggetto che fa da supporto all'immagine e, in aggiunta, la dislocazione delle superfici nella scena raffigurata. I caratteri che specificano l'informazione sull'oggetto-supporto possono, per esempio, consistere nella cornice e nei bordi dell'immagine, mentre la distribuzione dei valori di intensità luminosa e cromatica specifica l'informazione sulla raffigurazione.

Tale duplicità rende conto del fatto che le immagini non sono equivalenti a illusioni percettive, dal momento che l'eventuale difformità tra centro di proiezione prescritto e assunto, in funzione della disposizione della superficie dell'oggetto-supporto, permette all'osservatore di notare le distorsioni e di accettare, dunque non avvertire come rilevanti, quelle distorsioni indotte dalla locomozione, in modo da dare stabilità alla percezione della scena rappresentata.

Inoltre, la duplicità di informazione disponibile nella percezione pittorica rende conto degli effetti dei rendimenti percettivi nei casi in cui un'immagine è inserita all'interno di un'altra immagine. Pirenne ha rilevato che osservando una foto-1 nella quale è riprodotta in parte una foto-2, l'osservatore non avverte la distorsione della foto-2, dovuta alla diversa inclinazione del piano di proiezione originario rispetto a quello della foto-1 che la contiene. In quest'ultimo caso, infatti, la distorsione è causata dal fatto che si è costretti a guardare l'immagine della foto-2 da un centro di proiezione diverso e distante da

quello prescritto dalla proiezione originaria della foto-2, perché esso coincide con il centro prescritto dal piano di proiezione della foto-1 che la contiene. Per quale ragione, allora, la distorsione non è avvertita dall'osservatore? Per due ordini di ragioni. Da un lato, l'osservatore ha a disposizione l'informazione relativa alla superficie della foto, intesa come supporto cartaceo quadrangolare, che fornisce il contesto rispetto al quale focalizzare la propria percezione sul contenuto specifico della foto-1 e minimizzare la divergenza proiettiva della parte della foto-1 in cui si mostra la foto-2. Dall'altro, grazie a tale contestualizzazione dell'informazione, un'eventuale distorsione che occorra anche nella percezione della foto-1 sarà compensata prima e più facilmente rispetto alla distorsione relativa all'area della foto-1 occupata dalla foto-2, perché il sistema visivo sembra riconoscere l'oggetto foto in quanto tale, vale a dire il supporto rispetto al quale la foto-1 costituisce l'apparenza percettiva primaria.

È possibile supporre, allora, che un'eventuale compensazione delle distorsioni proiettive proceda per stadi, una volta assicurato un sistema di riferimento, fornito dalle informazioni sulla superficie del supporto dell'immagine, che stabilisca una gerarchia di priorità per il rendimento percettivo. Tale supposizione può essere messa alla prova sperimentalmente. Eventuali conferme sperimentali costituirebbero un argomento a favore della constatazione che il sistema percettivo è in grado non solo di rendimenti diversificati nel caso della percezione ordinaria e pittorica, ma anche di distinguere tra percezione pittorica di un'immagine semplice e di un'immagine in quanto tale.

Sono stati compiuti esperimenti per studiare la relazione che legghi la variazione del tipo di informazione disponibile per l'osservatore e la variazione della compensazione di eventuali distorsioni. Facendo in modo che l'informazione relativa al supporto dell'immagine fosse di volta in volta non disponibile, solo parzialmente disponibile o interamente disponibile, si è variato sistematicamente o il centro di proiezione dell'osservatore, spostandone lateralmente il punto di vista rispetto all'immagine presentata, o la distanza dell'osservatore dall'immagine. Yang e Kubovy hanno constatato che (i) variando l'angolo di visuale dell'osservatore, le distorsioni rimanevano rilevanti anche nel caso in cui la superficie del supporto dell'immagine era visibile, (ii) variando la distanza dell'osservatore dall'immagine presentata, l'invarianza della dislocazione delle superfici nell'immagine dipendeva dal grado di visibilità della superficie del supporto⁵. L'interpretazione fornita da Yang e Kubovy dei propri risultati sperimentali si focalizza principalmente sulla natura del fenomeno della compensazione delle distorsioni, che sembra essere continua e non discreta, con un tasso di efficacia proporzionale alla visibilità della superficie del supporto dell'immagine. Quanto rimane confermato, a mio avviso, è l'importanza della duplicità dell'informazione disponibile nella percezione pittorica, anche indipendentemente dalle ipotesi sulla natura della compensazione, di per sé considerata.

Applicazioni di geometria visiva o percezione diretta?

In un lavoro precedente agli esperimenti citati, Kubovy aveva proposto una teoria che rendesse conto della percezione delle superfici nell'immagine e quindi dei fenomeni di compensazione delle distorsioni ⁶. L'ipotesi di Kubovy consisteva nel ritenere che il sistema visivo impiegasse metodi simili a quelli di un sistema esperto in geometria e ottica geometrica. Se la condizione per compensare le distorsioni proiettive è l'individuazione del centro di proiezione, allora il sistema visivo dovrebbe agire *come se* costruisse una perpendicolare al piano considerato, ma perché ciò avvenga il sistema deve possedere l'informazione relativa alla superficie del supporto. Per analizzare l'orientamento del piano di proiezione, nel caso in cui l'informazione sul supporto non fosse disponibile, il sistema visivo ricorrerebbe all'individuazione di quegli angoli che nell'immagine rappresentano gli angoli retti della scena raffigurata. Poiché la variazione ammessa per l'immagine di un angolo retto è compresa tra 0 e 180 gradi, le linee che rappresentano gli angoli retti non sono caratterizzate da nessun marcatore diretto. Quindi, il sistema visivo deve ricorrere all'individuazione degli angoli retti tramite (1) il riconoscimento degli oggetti in cui sono incassati o (2) il riconoscimento di diedri concavi. Grazie alle procedure di tipo 1 o 2, l'osservatore sarebbe in grado di inferire la collocazione del punto di proiezione adeguato e, quindi, di ricostruire la scena raffigurata nel modo in cui le superfici apparirebbero dislocate se fossero viste da quel punto.

Ma è necessario che il sistema visivo applichi alcune premesse geometriche per elaborare l'informazione delle superfici della scena raffigurata e ricostruire uno scenario attendibile, dopo aver selezionato un probabile punto di proiezione, sia nel caso specifico sia in generale? Senza pretendere di fornire evidenze che rendano il modello di Kubovy inadeguato alla spiegazione del rendimento percettivo, è possibile pensare ad un modello di raccolta e trattamento dell'informazione duplice con caratteristiche più marcatamente ecologiche, quindi indipendente da assunzioni di tipo geometrico sulla rettangolarità e il parallelismo e da euristiche di individuazione delle informazioni rilevanti di tipo rappresentazionale. Infatti, la tesi che la duplicità dell'informazione sia proprietà essenziale della percezione pittorica è stata sostenuta da J. J. Gibson, che rifiuta esplicitamente il postulato della mente come sistema di elaborazione di informazioni in termini di rappresentazioni e ritiene necessario ricorrere a principi e unità descrittive differenti da quelle in uso in fisica, geometria e ottica geometrica ⁷. Infatti, a parere di Gibson, la natura dell'informazione disponibile per l'osservatore e il modo in cui essa viene colta devono essere descritti in termini ecologici, validi per distinzioni di scarso o nessun significato in fisica e geometria ma essenziali per comprendere le variabili in gioco nella percezione dell'ambiente in cui si muove l'osservatore. È, quindi, necessaria la formulazione di un'ottica differente da quella classica, dal momento che (a) la percezione è diretta al mondo considerato a livello ecologico e non fisico; (b) il mondo ecologico è costituito dalla coppia animale-ambiente, presenta delle

sostanze immerse in un mezzo che permette la locomozione e la percezione delle sostanze da parte dell'organismo, ed è composto da unità organizzate in strutture stocasticamente regolari; (c) le informazioni sull'ambiente sono fornite dal mezzo illuminato e non necessitano di alcuna elaborazione di input sensoriali o di ricostruzione interna in termini di rappresentazioni. Le informazioni, infatti, sarebbero disponibili già nel mezzo illuminato, a condizione di considerare la luce non come energia radiante, bensì come luce riflessa e diffusa con ogni angolo e in tutte le direzioni, fino a costituire uno stato stabile di riverbero onnidirezionale, ma convergente in un punto di vista. Si determina così un «assetto ottico ambiente», vale a dire una struttura di angoli visivi solidi con un vertice in comune e convergente su un punto d'osservazione, su cui convogliare le informazioni sulle superfici riflettenti dell'ambiente. Le informazioni rilevanti per la percezione, disponibili nell'ambiente, sono estratte dall'osservatore direttamente grazie alle variazioni cui soggiace la struttura dell'assetto ottico, indotte dalla locomozione o da mutamenti dell'osservatore (movimenti degli occhi o della testa) o da alterazioni delle sostanze che causano deformazioni nelle superfici, disturbando così la struttura dell'assetto ottico e fornendo informazioni all'osservatore. I disturbi causati dall'osservatore, in particolare, conducono a una serie di trasformazioni della struttura dell'assetto ottico, che Gibson denomina «flusso ottico», in grado di far variare l'assetto e far così emergere ciò che rimane invariato. Le trasformazioni non sono un accidente della struttura, bensì caratteristica dell'assetto ottico, per il quale la quiete e l'assenza di variazione è solo un caso limite. Percepire, per Gibson, equivale a cogliere gli invarianti dell'assetto ottico emergenti dalla variazione del flusso ottico. Gli invarianti sono relativi alle superfici delle sostanze, alle loro proprietà ecologicamente rilevanti e al loro *layout*. Le proprietà ecologicamente rilevanti sono un esempio di distinzioni trascurabili in fisica. Esse sono relative ai sette modi in cui le superfici possono apparire e differire tra di loro: essere luminose/illuminate, essere più o meno illuminate (in ombra), essere opache/semitrasparenti o traslucide, essere lisce/ruvide, essere omogenee (monocrome)/conglomerate (policrome), essere dure/soffici, essere relative a volumi o a strati e pellicole. Il *layout* coincide, invece, con la struttura di tessitura o di pigmento della superficie.

Nell'ambito della percezione ordinaria, dunque, l'osservatore coglie direttamente le informazioni sulle superfici disponibili nell'assetto ottico, veicolate dalle differenze di intensità della luce ed estrapolate dal flusso ottico, relative alla loro disposizione e al loro valore. Grande importanza è assegnata da Gibson al punto di giunzione tra due superfici, che specifica le informazioni necessarie per vedere un oggetto nella sua interezza, e all'occlusione unilaterale, reciproca, reversibile tra superfici, che specifica la continuità tra i lati vicini e lontani di uno stesso oggetto o la distanza tra le superfici di oggetti diversi. Il valore delle superfici, che Gibson definisce *affordance*, è invece una proprietà che l'oggetto mostra all'osservatore data la combinazione di proprietà ecologi-

che delle superfici visibili. Per esempio, la terra offre normalmente un *affordance* di sostegno per l'organismo, ma nel caso in cui la giunzione tra il punto del suolo in cui si trova l'osservatore e quello successivo è segnato da una giunzione che marca una ripida inclinazione verso il basso, l'*affordance* diviene quella del cadere e del pericolo. Se invece il punto di giunzione è specificato nell'assetto da uno spigolo che segnala un'inclinazione progressiva verso l'alto, allora l'*affordance* diviene quella di salire o, nel caso il *layout* della superficie mostri un suolo accidentato, di arrampicarsi. Le informazioni ottiche relative alle superfici e al loro valore per l'organismo sono rilevanti, dunque, per la locomozione dell'osservatore, guidata dalla percezione di ostacoli o barriere, in modo da evitare superfici dotate del valore della collisione o della lesione e da essere indirizzata, invece, alle aperture e passaggi tra superfici. Per questa ragione, è necessario che il sistema visivo di ogni animale percepisca le superfici, individuando gli invarianti e cogliendone i margini, in modo da discriminare il valore positivo o negativo. Per tale prestazione del sistema visivo, o percettivo in genere, non è richiesto nessun sistema computazionale, nessun flusso di informazioni da elaborare, nessuna rappresentazione.

Ciò rimane vero, a parere di Gibson, nel caso della percezione pittorica. Nel percepire una figura, l'osservatore necessita di cogliere non forme e colori bensì invarianti relativi alla densità della tessitura, che forniscono informazioni sui margini delle superfici, alla grandezza delle superfici e al loro rapporto con l'orizzonte visivo. Tali invarianti sono forniti da un assetto ottico di angoli visivi solidi, la cui sezione trasversale dà luogo a ciò che denominiamo forme, ma che di per sé non hanno né forma né contorno. Tale assetto ottico è fornito dal trattamento della superficie del supporto, che viene alterata tramite la distribuzione di pigmenti o il tratteggio di segni, in modo da modificarne la riflettanza e variare così il contenuto informativo della luce riflessa. La luce riflessa dalla superficie della figura, infatti, darà luogo a un assetto ottico relativo ai margini e ai bordi delle superfici contenuta *nella* scena raffigurata. Per esempio, nell'immagine di una scena realizzata con un disegno a tratto, le linee tracciate sulla superficie si conetteranno dando luogo a giunzioni, intersezioni, sovrapposizioni, formando aree visive sovra e subordinate. Queste relazioni tra superfici costituiranno un campione di assetto ottico in grado di specificare le superfici degli oggetti rappresentati, la loro forma dunque, e le distanze reciproche. Le linee non potranno veicolare informazioni su ogni tipo di invariante, tuttavia sono in grado di specificare informazioni essenziali nella percezione dell'ambiente: angoli, spigoli, superfici piane e curve, margini e variazioni brusche che specificano il rapporto di una superficie con lo sfondo, inclinazioni o avvallamenti nella struttura delle superfici. Accanto a tale informazioni sulle superfici *nell'immagine*, per Gibson, è necessario che l'osservatore abbia a disposizione informazioni sulla superficie *dell'immagine*. Qualunque sia la modificazione subita dalle diverse aree della superficie del supporto, l'immagine potrà essere mostrata solo tra altre superfici che non sono figure, in modo che siano dispo-

nibili per l'osservatore informazioni relative ai bordi e alla tessitura della superficie del supporto. L'osservatore ha, dunque, a disposizione un'informazione duplice, relativa agli invarianti sia della superficie in quanto tale sia delle superfici raffigurate. Nel caso in cui parte dell'informazione relativa al supporto venisse sottratta, allora si avrebbe un esempio di *trompe l'oeil*, ammesso che le debite prescrizioni proiettive siano soddisfatte, ma si tratterebbe, a parere di Gibson, di un'alterazione delle condizioni della percezione pittorica usuale.

A rimarcare l'assenza di qualunque presupposto di ordine geometrico che orienti l'attività di elaborazione delle informazioni del sistema percettivo, Gibson ritiene che tali condizioni della percezione pittorica siano valide per ogni tipo di raffigurazione, tra cui quelle realizzate con la tecnica della prospettiva centrale costituiscono solo un caso particolare. L'informazione duplice è relativa, infatti, a quella che Gibson definisce «prospettiva di taglio» (*edge perspective*) relativa proprio ai rapporti tra margini, angoli e bordi delle superfici, che accomuna la percezione ordinaria e quella pittorica, profondamente differente rispetto alla prospettiva artificiale ⁸.

L'osservatore avrebbe, dunque, consapevolezza percettiva diretta della superficie del supporto e consapevolezza percettiva indiretta, perché fondata sulla registrazione di un campione di assetto ottico su una superficie modificata, della scena raffigurata.

Modelli della percezione e modelli della mente

Se la duplicità di informazione è una condizione per elaborare una adeguata teoria della percezione che distingua percezione ordinaria e pittorica, che tenga conto delle caratteristiche degli oggetti che compongono l'ambiente dell'osservatore rilevanti per il rendimento percettivo, che non confonda immagini, interne o esterne alla mente, e oggetti, allora è lecito chiedersi quali condizioni dovrebbe soddisfare un modello della mente che rispetti tali vincoli. Rimane inteso che tali vincoli possono essere ritenuti soddisfacenti solo se si considerano attendibili risultati e impostazioni a cui si è accennato in precedenza e solo se si desidera valutare eventuali modelli in base al valore euristico che la loro elaborazione, le loro simulazioni e implementazione, possono rivestire per la formulazione di ipotesi sulla mente che tengano conto della differenziazione dei rendimenti percettivi, del valore dell'ambiente, della sensibilità alle variazioni organizzate delle proprietà strutturali rilevanti dei dati. Le osservazioni seguenti devono, dunque, essere considerate entro tali limiti.

A mio avviso, per realizzare le suddette condizioni un modello rappresentazionale, basato su procedure di tipo *top down* è inadeguato ⁹. Una preferenza potrebbe essere accordata a modelli computazionali di tipo *bottom up* o connessionisti. Per esempio, il modello di visione di Marr, che coniuga conoscenze neurofisiologiche e di analisi del segnale in problemi di visione artificiale, soddisfa l'esigenza di un'elaborazione guidata dall'informazione in arrivo ¹⁰. Esso distingue tra caratteristiche elementari di un pattern di stimolazione, de-

terminate dalla distribuzione di intensità della luce, e caratteristiche strutturali, determinate dalle relazioni tra le parti che costituiscono lo stimolo e ne consentono il riconoscimento. A livello computazionale astratto, il sistema visivo rispetta certi vincoli ecologici. Ne è un esempio il «vincolo di coesione» consistente nell'assunzione che il mondo osservato o la sua proiezione in immagini non consista di un mosaico di dati identici, ma piuttosto di oggetti separati le cui superfici sono omogenee in relazione alla loro distanza dall'osservatore.

L'elaborazione delle caratteristiche strutturali del mondo osservato avviene, secondo Marr, per stadi. Il primo stadio consiste nell'estrazione di alcune caratteristiche, quali quelle corrispondenti alla distinzione figura/sfondo e ai margini delle superfici. Attraverso opportune operazioni di filtraggio, il sistema giunge al cosiddetto «abbozzo primario» (*primal sketch*), che fornisce una mappa alla distribuzione degli oggetti visivi. A partire dall'abbozzo primario, il sistema procederebbe nell'acquisizione di tratti strutturali del mondo visivo, tramite l'integrazione di dati relativi alla profondità, in modo da giungere al cosiddetto «abbozzo 2 dimensioni e mezzo» (*sketch 2 1/2-D*). La differenza tra il primo e il secondo abbozzo consiste nel fatto che quest'ultimo corrisponde alla distribuzione dell'orientamento delle superfici e delle loro profondità reciproche e non solo alla distribuzione dei valori di intensità corrispondenti ai margini. La caratteristica dell'«abbozzo 2 1/2» consiste nel fatto che non può ancora rendere conto dell'occlusione reciproca delle superfici, dunque non è pienamente tridimensionale, ma rappresenta la profondità relativa delle superfici, non essendo dunque semplicemente bidimensionale. L'ultimo stadio è proprio quello della compiuta elaborazione tridimensionale di oggetti e superfici, dei quali si restituiscono la dislocazione nello spazio e le dimensioni delle parti, nonché i rispettivi rapporti di indipendenza o di subordinazione gerarchica. La caratteristica dello stadio 3D è di essere centrato sull'oggetto e sullo spazio in una prospettiva che non è più quella dell'osservatore, come nel caso dell'«abbozzo 2 1/2».

Ora, è proprio a livello dell'«abbozzo 2 1/2» e dello stadio 3D che, a mio avviso, sarebbe possibile affrontare e trattare sistematicamente i problemi connessi alla duplicità dell'informazione perché: (I) si tiene in considerazione, rispettivamente, l'orientamento delle superfici a partire dal punto di vista dell'osservatore e di un sistema di riferimento centrato sugli assi e gli angoli delle parti principali dell'oggetto; (II) s'impone il problema del *riconoscimento* della forma degli oggetti visivi. Tale riconoscimento può essere realizzato in molti modi, ma esso risponde sempre al vincolo della sensibilità all'organizzazione globale dell'oggetto visivo. È vero, certo, che secondo Marr il processo del riconoscimento può basarsi su procedure di approssimazione e segmentazione che agiscono tramite primitivi formali, con la funzione di componenti di base, di cui un esempio è la *Theory of Recognition by Components* di Biedermann. Tuttavia, lo è altrettanto che agli algoritmi di riconoscimento di specifici componenti e delle loro posizioni nelle immagini retiniche si possono sostituire algoritmi in grado di estrarre invarianti nella struttura della stimolazione. Natural-

mente, bisogna specificare quali siano gli invarianti rilevanti e quali procedure permettano al sistema biologico o artificiale di estrarli nella stimolazione ¹¹.

È significativo però che lo stesso Marr abbia previsto una formulazione sia computazionale non cooperativa sia connessionista dei vincoli che il sistema visivo dovrebbe soddisfare per un'adeguata percezione. Infatti, è lecito ritenere che alcuni modelli connessionisti possano essere particolarmente adeguati a svolgere compiti di segmentazione e riconoscimento fondati sulla rilevazione di regolarità, sulla astrazione di caratteristiche globali e sulla generalizzazione a partire da esempi. Sarebbe, dunque, possibile pensare a un modello percettivo che integri due funzioni fondamentali: da un lato, la capacità di estrarre la forma dei dati che si presentano nel campo visivo e, dall'altro, la capacità di *ritradurre* il significato dell'oggetto visivo alla luce delle caratteristiche della forma assunta. L'estrazione della forma potrebbe essere attuata con procedure che rispettino i vincoli forniti dai fattori di unificazione del campo, già enunciati dalla *Gestaltpsychologie*, mentre alla segmentazione ottenuta potrebbe affiancarsi una procedura in grado di conservare l'informazione sulla forma così ottenuta e *contemporaneamente* estrarne ulteriore informazione che metta il sistema in condizione di vedere un'altra forma *nella* prima, sulla base proprio delle sue caratteristiche. Uno stesso algoritmo potrebbe intervenire sulla forma che è emersa come unità nell'ambiente e rilevarne anche quelle caratteristiche della superficie che permettano di vedere un altro oggetto *in* essa, senza tuttavia che l'informazione precedentemente acquisita sia perduta. Quest'ipotesi rispetterebbe il vincolo della duplicità di informazione e corrisponderebbe al fatto che qualunque superficie non smette di specificare un oggetto materiale nel momento in cui certe sue caratteristiche le permettono di fungere da immagine. Non è necessario l'intervento di procedure *top down* per assegnare un significato al mondo attraverso l'informazione ottenuta. L'informazione potrebbe essere fornita sempre dal rilevamento dei margini e delle caratteristiche significative, da un punto di vista ambientale, delle superfici e l'algoritmo potrebbe essere implementato in strutture di tipo connessionista quali per esempio le reti di regolarizzazione, nelle quali (I) ogni caratteristica dello stimolo assume un peso in funzione della propria salienza rispetto a una norma; (II) si definisce uno spazio di caratteristiche dotato di un centro rispetto al quale si dispongono a distanze differenti i vari dati; (III) ogni centro assicura un prototipo rispetto al quale misurare la somiglianza dei dati in ingresso ¹². Tali reti consentono, con opportune operazioni, la formazione di prototipi, il riconoscimento di regolarità e somiglianze a diversi livelli strutturali e il riconoscimento di caratteristiche nuove. Il sistema potrebbe essere in grado di rilevare le caratteristiche di una superficie tali che essa emerga sia come un esempio *z* rispetto all'ambiente sia come un esempio *w* del prototipo *F* grazie all'equivalenza di tratti salienti tra *z* e *w*, senza tuttavia che si annulli l'informazione data da *z* appartenente al prototipo $G \neq F$. Eventuali interventi o ulteriori rilevazioni di caratteristiche della superficie *z* potrebbero ulteriormente approssimarne la perce-

zione a w , senza per questo annullare l'informazione che $(z \in G \neq F) \ \& \ (w \in F \supset w \neq z)$.

Naturalmente, si tratta solo di un'ipotesi. Essa è ispirata dalla letteratura recente in scienze cognitive e intelligenza artificiale sulla necessità di costruire modelli adeguati della mente che rispondano sia a vincoli forniti dall'incorporazione in un sistema per il quale è vitale muoversi nell'ambiente, tanto che l'incorporazione non è semplicemente riducibile all'implementazione in un hardware di un programma astratto, sia a vincoli costituiti dall'attendibilità delle prestazioni di cui sembra capace la mente umana. Infatti, da un lato, è lecito sostenere che, date le differenze tra cervello/mente e sistemi artificiali, un modello che simuli attività intelligenti deve dotarsi di un sistema adeguato, vale a dire dotato di caratteristiche che corrispondano alla trasformazione di proprietà ritenute rilevanti del cervello e/o della mente in proprietà analoghe del sistema stesso. L'adeguatezza dipenderà, dunque, sia dalla scelta delle proprietà relative al tipo di informazioni e al loro trattamento ritenute rilevanti, sia dalla natura della loro trasformazione in proprietà del modello. Dall'altro, è ancora in corso una vivace discussione sulla nozione d'incorporazione di un modello e sui vincoli che quest'ultima pone alla nozione e realizzazione di sistemi in grado di affrontare con successo compiti intelligenti. Se si ritiene che l'incorporazione sia una caratteristica necessaria di qualunque sistema intelligente, specificando con cura quale natura e quale grado di incorporazione sia necessaria e fino a che punto, allora è plausibile pensare che la definizione e simulazione di un sistema siffatto necessiti delle condizioni imposte dall'inserimento di un organismo in un ambiente, tenendo conto delle sue proprietà dinamiche, della capacità di interagire per certi compiti senza la mediazione di un contenuto concettuale, se non addirittura della sua storia biologica ¹³.

A mio avviso, la ricerca sull'adeguatezza del modello mentale o percettivo impiegato non offrirà solo risultati a senso unico, come se si dovesse solo plasmare modelli di intelligenza guidati dalle nostre intuizioni sul funzionamento della mente umana e sulle sue condizioni, ma permetterà anche di chiarire e definire queste nostre stesse intuizioni, quali per esempio quelle relative alla consapevolezza percettiva, ai suoi vari gradi, alle differenze tra rendimenti percettivi differenti, come nel caso della duplicità dell'informazione che distingue la percezione ordinaria da quella pittorica.

Conclusione

In queste pagine, il mio intento è stato quello di chiarire una nozione che potrebbe contribuire a chiarire la differenza tra percezione ordinaria e pittorica e che, quindi, dovrebbe, a mio avviso, essere compresa in una teoria che voglia offrire un resoconto adeguato della percezione *tout court*. Ho tentato di dimostrare che l'assenza della nozione di *informazione duplice* dipende dalla premessa che ogni rendimento percettivo debba essere spiegato con una serie di regole dello stesso genere e che tale premessa può dipendere dalle assun-

zioni generali sulla natura della percezione, come nel caso della teoria standard della percezione della psicologia classica. Riferendomi agli esperimenti e alle tesi di Pirenne, ho voluto mostrare che la suddetta premessa si scontra con difficoltà teoriche e sperimentali, per poi esemplificare con Kubovy e Gibson due approcci radicalmente differenti al trattamento dell'informazione duplice delle superfici nella percezione pittorica. Ho ritenuto, quindi, opportuno sostenere la tesi che la *duplicità d'informazione* nella percezione pittorica sia solidale con ipotesi impegnative sulla natura della mente e dell'intelligenza e, quindi, possa fungere da criterio per l'adeguatezza di un certo genere di modelli mentali, che tengano conto dell'incorporazione della mente, del rapporto tra organismo e ambiente, della possibilità di procedure di trattamento dell'informazione non guidate da concetti secondo un'elaborazione *top down*.

¹ J. Hochberg, *Sensazione e percezione*, tr. it. di G. Farabegoli in E. Hearst (a cura di), *Cento anni di psicologia sperimentale*, I, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 113-77.

² Id., *La rappresentazione di cose e persone*, in E. H. Gombrich - J. Hochberg - M. Black, *Arte, percezione e realtà. Come pensiamo le immagini* (1972), Torino, Einaudi, 2002, pp. 57-112.

³ M. H. Pirenne, *Optics, Painting and Photography*, Cambridge University Press, 1970; tr. it. di M. Sambin e C. Pezzola, *Percezione Visiva. Ottica, pittura e fotografia*, Padova, Muzzio, 1991.

⁴ Ivi, p. 149.

⁵ T. Yang - M. Kubovy, *Weakening in Robustness of Perspective: Evidence for a Modified Theory of Compensation in Picture Perception*, "Perception & Psychophysics", 61, 3, pp. 456-67.

⁶ Cfr. M. Kubovy, *The Psychology of Perspective and Renaissance Art*, Cambridge University Press, 1986; trad. it. *La freccia nell'occhio: psicologia della prospettiva e arte rinascimentale*, Padova, Muzzio, 1992.

⁷ J. J. Gibson, *The ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1986; tr. it. di R. Luccio, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Bologna, Il Mulino, 1999.

⁸ Ivi, p. 429 e ss.

⁹ Un esempio notevole, perché tiene in considerazione vincoli di tipo fenomenologico, di tale modello è quello proposto da Jackendoff in *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987; tr. it. *Coscienza e mente computazionale*, Bologna, Il Mulino, 1990. Il modello di Jackendoff prevede un unico livello di rappresentazione mentale di tipo simbolico e concettuale che avrebbe la funzione di trasformare il mondo reale e proiettarlo in un mondo sensoriale qualitativamente organizzato. L'organizzazione dipende, naturalmente, da vincoli semantici di tipo *top down* e il mondo fenomenologico proiettato rimane una costruzione cognitiva della struttura concettuale, separata da un gap ontologico dal mondo reale.

¹⁰ D. C. Marr, *Vision: A Computational Investigation in the Human Representation and Processing of Visual Information*, Freeman, New York, 1982.

¹¹ Si tratta di un problema di non facile soluzione, pur per chi ritiene valide le tesi di Gibson, come dimostrano J. E. Cutting, *Perception with an Eye for Motion*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1986, e J. J. Koenderink, *Optic flow*, "Vision Research", 26, 1, 1986, pp. 161-80.

¹² Le reti di regolarizzazione possiedono caratteri che le rendono plausibili anche dal punto di vista dei sistemi biologici. Per una introduzione a questo tipo di reti (schema *HyperBF*) e alla loro teoria matematica, si veda O. Bettelli, *Modelli computazionali della mente*, Carabba, Lanciano, 2002, pp. 67. Per un'esposizione matematica compiuta di questo e altri problemi connessi, si veda Id., *Messaggi e comunicazione. Trasformazione delle simiglianze in programmazione logica*, Milano, Angeli, 2002.

¹³ Per una prima introduzione al problema, il riferimento è a R. Chrisley, - T. Ziemke, (2002), *Embodiment*, in *Encyclopedia of Cognitive Science*, McMillan Reference Ltd., 2002 (*ad vocem*), e R. Chrisley, *Embodied Artificial Intelligence*, "Artificial Intelligence" 149, pp. 131-50, 2003 (un uncorrected proof è disponibile all'indirizzo www.cogs.susx.ac.uk/users/ronc/EAI.pdf).

Ersilia Caramuta

La ἔξις in Platone

ovvero la manifesta natura del soggetto

Ἐν λευκῷ λίθῳ λευκὴ στάθμη.
Sofocle, fr. 330.

Il termine compare nei dialoghi platonici 43 o 44 ¹ volte e assume significati riconducibili alla aporetica unità che la *natura* ² nasconde, facendo dimenticare lo speculativamente vacuo, ma storicamente tragico, dilemma tra essere e avere. L'analisi del termine ἔξις in Platone, per quanto il suo uso possa apparire datato, si rivela ancora efficace per comprendere la natura umana e costituisce, quindi, via d'accesso per la comprensione di quel *sapere* che ha inizio e fine nell'imperativo delfico γνῶθι σεαυτόν (*conosci te stesso*).

La lettura non può che essere *fenomenologica* ³, l'intenzione è già dichiarata, in quanto il termine sembra costituire tramite essenziale tra la natura e il soggetto. In ἔξις si gioca il ruolo del soggetto umano in relazione a quel patrimonio di eccedenza che gli compete, a quel compito cui l'uomo deve assolvere per dotazione naturale e, quindi, senza arrogarsi nessun diritto, né merito oltre quelli conferitigli dalla sua natura.

Il termine assume significati molteplici che possono essere ricondotti a quelli di:

- 1) *possesso* (secondo l'uso transitivo del verbo ἔχειν);
- 2) *regime di vita*;
- 3) *stato fisico, cosmico, morale* (secondo l'uso intransitivo di ἔχειν con avverbio);
- 4) *disposizione dell'anima, qualità*;
- 5) *natura*.

La comprensione dei diversi significati si rivelerà valida se questi, per quanto singolarmente esaminati, saranno riconducibili, attraverso l'analisi del testo, all'unità del concetto che giustifica l'unicità del termine.

È bene ricordare subito che Aristotele ricondurrà questi significati ad un *pollachòs legòmenon* di ἔξις secondo il doppio senso di ἐνέργεια e διάθεσις, di *attività* (πράξις o κίνησις) propria di *chi possiede o di ciò che è posseduto*, e *disposizione* che, come indica il δις, anteposto a θεσις, indica l'attuarsi di uno stato e il disporre di un possesso che comportano l'alternativa dell'attuarsi dello stato contrario o la privazione di ciò che si può conseguire, fino a significare quell'aspetto o parte della disposizione che, inibendo l'attuarsi del contrario negativo, è decisamente *virtù* (ἀρετή) ⁴ o termine costitutivo della sua definizione ⁵.

Confiscato dall'ambito etico, in cui ἔξις *corrisponde al contenuto dell'azione, divenuto ormai stato abituale* ⁶, il termine assume una valenza morale che lo distoglie dallo sguardo speculativo, riducendone la valenza teoretica, in cui può essere platonicamente colto e compreso come *espressione dell'essere, manifestazione della natura che ama nascondersi, equilibrio dell'anima non senza movimento* e, quindi, ancora per memoria eraclitea, *armonia* ⁷ delle parti dell'anima nel corpo, in un'identità secondo differenza che rende gli uomini partecipi e responsabili della più vasta armonia della *città*, proprio come gli elementi nel cosmo ⁸, questi *per natura* e quindi guidati da un'anima virtuosa che, con l'aiuto dell'intelletto ne dirige il movimento ⁹, quelli per capacità di logos, nel rischio costante di perdere se stessi, ma nella consapevolezza di avere una sola posta nel gioco della vita.

L'analisi del termine condotta nel testo platonico mira a liberare la ἔξις dallo schema aristotelico per restituirlo allo spazio speculativo, in cui si muove l'anima dialettica di Platone, quel naturale filosofare che nei termini non si acquieta, né fa acquietare. Nel contesto platonico, infatti, il termine sfugge ad una definizione che lo priverebbe del movimento secondo cui è concepito e che la desinenza -ις del sostantivo derivato dal verbo ἔχειν asseconda.

È innanzi tutto opportuno rilevare il termine nel suo significato di *possesso*, secondo l'uso transitivo del verbo ἔχειν: un avere, quello reso da ἔξις, che si identifica con l'essere, un essere che è *espressione dell'avere*, quasi che il termine altro non significhi che il proporsi del soggetto nelle flessioni spaziotemporali che la sostanza per se stessa ignora. È nel *Teeteto* che la ἔξις si configura come quel *possesso* che, per evitare ogni equivoco, non può derivare da un acquisto (non tutto si compra), ma è piuttosto da intendersi come acquisizione. Il termine è tratto in questione da Socrate, e, quindi, gestito dal ruolo che egli svolge attraverso l'*ironia* e l'*attitudine maieutica*, secondo la sua capacità di prendere qualunque direzione, disposto com'è a *ricominciare sempre da capo* (πάλιν ἔξ ἀρχῆς). Nel dialogo Socrate cerca la definizione di ἐπιστήμη e trova nel giovane Teeteto un interlocutore disponibile, pronto a seguirlo nella sua indagine, a fiutare l'essenza, non per catturare conoscenza, ma per non rimanere prigionieri di ciò che si crede di sapere ¹⁰. Teeteto, dopo aver convenuto che scienza e sapienza sono lo stesso ¹¹, non senza esitazione e difficoltà si adopera a dire quel che ha da dire ¹², pronto al vaglio cui Socrate, l'ostetrico, sottoporrà le sue risposte. Conoscenza come sensazione, conoscenza co-

me opinione offrono ancora un tale margine di perplessità, uno spazio troppo vasto per il falso, da indurre Socrate a riprendere la questione da principio e a domandarsi senza pudore οἷόν ἐστι τὸ ἐπίστασθαι ¹³. Rispondere all'interno della più sicura trincea contro l'errore significa arroccarsi nella tautologia di sapore sofistico: *sapere è possesso di scienza* (τὸ ἐπίστασθαι [dicono che sia] ἐπιστήμης που ἔστιν). Solo per un attimo Socrate permette al logos di fare catenaccio, per quel tempo minimo in cui l'apparenza può prendere il posto della verità, la parte può sembrare il tutto, il falso spacciarsi per vero, ma un attimo dopo la barriera tenuta dal suono del termine ἔστις è abbattuta dal suo senso, il logos socratico fa irruzione nel termine e, nell'intenzione dei sofisti ἔστις, l'*avere*, altro non può significare che κτήσις, il procacciarsi la conoscenza ¹⁴, il poterla vendere e comprare:

A me pare che *avere* (ἔχειν) non sia lo stesso che *essere in possesso* di (κεκτήσθαι); per esempio, di chi acquista un mantello e ne è padrone, ma non lo indossa, potremo certo dire che lo possiede (κεκτήσθαι), ma non che lo ha (ἔχειν) [...] Così anche della conoscenza si può dire che uno la possiede (κεκτημένον), senza averla (ἔχειν) ¹⁵.

E ugualmente di chi abbia un allevamento di uccelli selvatici e li abbia catturati, dopo avere allestito una gabbia, potremo dire che li *ha*, in quanto, dal momento che li ha catturati, li possiede, li *ha* in quel senso in cui ne dispone, ma *non ne ha nessuno* ¹⁶. Se questo è il senso di ἔστις, quello che si evince dalla differenza con κτήσις, allora il *possesso della scienza* trasforma l'anima dell'uomo in una gabbia, una prigione più opprimente del corpo, in cui le conoscenze e le non conoscenze catturate, non saranno mai sapere, ma svariati uccelli pronti a prendere il volo. Socrate non esplicita ulteriormente il significato di ἔστις ma distoglie Teeteto e noi dal prendere una direzione errata, dall'intenderla nel senso di un'acquisizione violenta, contro natura, che si traduce in esercizio di potere, un *possesso di conoscenza* che non è *avere*, infatti può accadere che non si *abbia scienza* proprio di ciò che si sa, o che *si ignori proprio ciò di cui si ha scienza* ¹⁷.

Da questo *possesso di conoscenza* che può essere lasciata nell'armadio e che, piuttosto che rendere liberi, condanna a popolare una voliera, l'autentico significato di ἔστις, quello che non è espresso se non per differenza dovrebbe mettere in guardia e, mentre riaffiora l'eco dell'avvertimento eracliteo, secondo cui «l'aver appreso molte cose non insegna a pensare» ¹⁸, l'*avere scienza*, l'ἐπιστήμης ἔστις, si identifica sempre di più al modo di *sapere* socratico, al suo potere andare in ogni direzione incontro all'altro, al suo sapere errare senza perdersi, perché nell'altro nasca la capacità di indagare e trovarsi ¹⁹. Questo sapere non è *possesso di scienza* (εἰμὶ δὴ οὖν αὐτὸς μὲν οὐ πάνυ τι σοφός). Questo sapere è e non è *sensazione*, perché se sapere è ἐπιστήμης ἔστις, ogni sensazione implica il sapere, ma non lo può eguagliare, questo sapere è e non è *opinione vera*, nemmeno se accompagnata da ragione, perché l'opinione avreb-

be bisogno di una forma più salda di sapere, capace di vagliare vero e falso, e l'opinione, invece, per se stessa conosce solo il suo essere vera, le sfugge l'altro, e solo per questo può spacciarsi per sapere. Il sapere che Socrate vuole spingerci a pensare non è esso stesso ἐπιστήμη, ma della scienza è la ἔξις, l'avere che non è altro dall'essere, memoria dell'essere, sua costante presenza che nessun movimento può fare dimenticare. Questo sapere non può essere affidato solo alle parole e, per questo, Socrate fa appello alla sua stessa vita per poterlo comunicare. Il dialogo rimane aporetico, perché l'ἐπιστήμη, inizialmente identificata alla σοφία, non è tarata, come nella *Repubblica*, sulla stabilità degli oggetti, ma sulla stabilità del soggetto ²⁰. Attraverso l'ἐπίστασθαι, si pretende di far leva sulla ἔξις, sull'avere che non sarà mai *possesso*, ma piuttosto l'espressione del soggetto, non sostanza, ma posta da puntare nel gioco stesso della vita.

Questo non sarà mai il gioco di parole allestito da Eutidemo e Dionisodoro per burlarsi del povero Clinia e frastornarlo con le loro domande, pronti a confutarlo in qualunque modo risponda, per farlo soccombere, è un gioco serio che costringe a un *fare* (produrre o agire) *per avere*, dove il "per" non indica il fine, ma il movente: ne consegue un modo d'essere, una tonalità (*Stimmung*) che insiste sulla differenza e ne è espressione ²¹. Un produrre che è *possesso della mente*, come risulta dallo sciame etimologico del *Cratilo* (414b-c) in cui il termine τέχνη, che già in Platone implica questioni impegnative, è fatto derivare da τοῦ ἔξις νοῦ. Si tratta certo di un'etimologia cavillosa ad opera di un Socrate che confessa di essere uscito fuori pista, per avere imboccato un terreno liscio, si tratta di uno scherzo, un gioco di parole, che non mira a perderci, ma a farci pensare. Perché questa e non altra l'etimologia? Cosa significa *possesso della mente*? Mantenere costante, a prescindere da tutto e da tutti, la *capacità* di intendere, fino a conquistare una condizione mentale che rende liberi e quindi in grado di esercitare controllo su sé stessi anche al fine di esercitare un'attività costante? Perché ancora ἔξις per indicare un fare secondo regole che solo la mente intende e la materia invece tende a sovvertire? La ἔξις, se è pensata *della mente* per comprendere, anche solo per gioco, la τέχνη, si traduce in *attitudine intelligente*, in un particolare disporre della mente (genitivo oggettivo) ai fini produttivi (anche la maieutica socratica è una τέχνη), ma ugualmente e nello stesso tempo in *disposizione intellettuale* in quanto capacità della mente (genitivo soggettivo) di flettere l'essere nel divenire, di portare all'essere ciò che se non prima, dal presente in poi può diventare eterno e in cui la mente stessa si rivela, misurandosi col tempo. L'analisi etimologica del termine τέχνη è inserita, in coda a *coraggio*, *virilità*, *femminilità* e a quel *fiorire* (θάλλειν) che indica la *crescita rapida e improvvisa dei giovani* ²², nella rassegna dei nomi *belli* – la cui correttezza naturale va verificata – indicanti virtù, quali *pensiero*, *conoscenza*, *intelligenza*, *saggezza*, *scienza*, *intelletto*, *sapienza*, *bene*, *giustizia* ²³.

La giustizia, una virtù e insieme il tema dominante della *Repubblica*, ha

bisogno di essere definita, ma soprattutto deve essere mostrata la sua superiorità sull'ingiustizia: compito non facile, dato che gli uomini, nel tempo breve e nello spazio limitato della loro esistenza, fanno esperienza della generosità dell'ingiustizia, questa offre più vantaggi della giustizia, alla quale è senz'altro superiore, infatti l'uomo ingiusto è più felice di quello giusto ²⁴. Sarebbe bello poter dire che questa è la tesi di Trasimaco, ma è più corretto concludere, sulla base dell'esperienza, che questa è la posizione della maggior parte degli uomini, perché la giustizia è difficile da mostrare, poco visibile fra tutte le virtù, quella che più facilmente *sembra* e non permane, essa implica la saggezza, la cui immagine *troppo splendente* sfugge alla nostra vista ²⁵. Nel *Cratilo* l'etimologia della giustizia è condotta attraverso citazioni indirette, nemmeno per gioco Socrate sembra voglia assumersi la responsabilità di dirne il proprio, ma nella *Repubblica* la questione si fa stringente, Socrate è costretto a segnare il limite tra giustizia e ingiustizia, a dirne la differenza, perché ha promesso di condurre l'indagine su questa virtù e di concentrare le sue forze per soccorrerla ²⁶. Nella difficoltà di giudicare quale elemento contribuisca al massimo a rendere buona (ἀγαθή) la città ideale, Platone prospetta l'ipotesi che questo possa essere la comunanza di intenti dei governanti e la loro saggia capacità di controllo, la salvaguardia della legittima valutazione da parte dei soldati di ciò che è temibile, ovvero il fatto che ciascuno, uomo o donna, libero o schiavo, suddito o governante «assolva il proprio compito (τοῦ αὐτοῦ ἔκαστος ἔπραττε) e non si dedichi a più attività (οὐ ἐπολυπραγμόνει)» ²⁷. Il termine *giustizia* (δικαιοσύνη), che in quanto segno fonico sembra significare *comprensione del giusto* (δικαίου συνέσει), rinvia, sempre fonicamente, al potere di governare il tutto percorrendolo (διαίον) essendo quindi ciò per cui (δι' ὃ) ogni evento accade tanto da giustificare l'identificazione del termine con il nome di Zeus (Δία) o con il sole, causa dell'equilibrio del cosmo, o, come vuole Anassagora, con il νοῦς che senza confondersi con le cose, le regge secondo ordine (κοσμεῖν) attraversandole.

A rendere "buona" la città *fondata secondo natura* è il *possesso di sapere* (ἐπιστήμη) dei governanti, la *capacità* dei difensori *di mantenere costante l'opinione su ciò che è temibile* e la *temperanza* di governanti e governati che garantisce l'armonia e l'accordo nella città in cui ognuno svolge un ruolo, secondo la propria indole ed educazione. La città *perfettamente buona* è *sapiente, coraggiosa, temperante e... giusta*. Infatti *la capacità di svolgere* (πράττειν δύναμις) *ciascuno il proprio compito e l'obiettivo dei governanti di impedire che ogni cittadino si appropri della roba altrui o venga privato della propria non è che giustizia* ²⁸.

Non resta che analizzare questo quarto elemento, quello *tralasciato*, proprio perché quello che sta più a cuore e anche per questo il più difficile da consegnare alle parole. Viene tentata una definizione di giustizia che rende la *giustizia* meno visibile e all'interno di questa definizione ricompare il termine ἐξις.

Potrebbe essere riconosciuto da tutti che la giustizia è il possesso di ciò che è proprio e di sé stessi e l'agire che ne consegue (ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἔξις τε καὶ πρῶξις δικαιοσύνη ἃν ὁμολογοῖτο)²⁹. Il termine ἔξις, cui Platone ricorre per definire la giustizia, regge qui due genitivi τοῦ οἰκείου e ἑαυτοῦ, è opportuno dare rilievo a quest'ultimo, evitando di risolverlo in un "proprio", già contenuto in τοῦ οἰκείου, in quanto intendiamo insistere sull'aspetto invisibile della giustizia che il testo stesso evidenzia e che investe l'aspetto psicologico, mirando alla realtà dell'anima giusta e felice, su cui si fonda la città *buona*. Il termine ἔξις, atto ad indicare il possesso della mente e quello della scienza, indica ancora una padronanza di sé strettamente connessa al mantenimento dei propri beni (τοῦ οἰκείου) e allo svolgimento del proprio compito (πρῶξις), qui esplicita manifestazione concreta della capacità di disporre di se stessi non senza quella disponibilità di νοῦς e di ἐπιστήμη, di cui ogni individuo si rivela capace. È questa stessa τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἔξις che può tradursi in *possesso del proprio sé* e uguagliare la dignità di tutti gli uomini senza che sia la classe cui appartengono a fare differenza, ma la capacità di realizzare ed esprimere la propria identità.

Secondo il vero la giustizia [...] non riguarda il comportamento (πρῶξις) estrinseco, ma quello interiore dell'uomo, secondo un reale interesse dell'uomo a sé stesso e al suo modo di essere, per cui egli non permette a nessuna delle facoltà insite nella sua anima di svolgere un ruolo improprio né di assumere più ruoli soppiantando gli altri principi, ma ponendo ordine nel suo intimo (τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὔ θέμενον) diventa padrone di sé, equilibrato e amico di sé stesso, in quanto accorda (συναρμόσας) le tre facoltà, proprio come le tre distinte corde con cui si crea l'armonia [...], e da molteplice si fa assolutamente uno, temperante e armonico). E così chi agisce, sia si tratti di acquistare ricchezze o della cura del corpo o dell'interesse politico, o degli accordi privati, in ognuna di queste attività egli reputa e chiama giusta e bella l'azione che mantiene salva questa ἔξις, (questo essere disposti e determinati) concorrendo alla sua realizzazione e sapienza la scienza implicata in questo modo di agire³⁰.

Nell'esperienza di questa ἔξις, per un verso acquisita e per altro costantemente sperimentata come possesso, l'anima diviene giusta: «Non è forse per possesso (ἔξει) e presenza (παρουσία) di giustizia che ciascuna (anima) diviene giusta?»³¹.

Tradurre ἔξις con *essere disposti e determinati* sottolinea del termine la doppia valenza dell'avere acquisito un certo equilibrio, attraverso l'educazione e il mantenimento di una condotta³² e della capacità di mantenerlo che libera il soggetto dall'assoggettamento a patire e dall'identico assoggettamento a reagire nel comportamento estrinseco, dal momento che l'armonia che si genera è il risultato del giusto rapporto tra le tre facoltà dell'anima, ognuna delle quali svolge il suo ruolo, senza soppiantare quello delle altre, garantendo quell'equilibrio psicologico dei singoli individui, naturali cittadini della città felice perché giusta, in quanto in essa ognuno è e fa per quel che ha e sa fare.

Nell'essere *disposti e determinati* suggerito dal termine ἔξις s'intende sottolineare il carattere dinamico del termine, la stessa capacità (δύναμις) di agire

e di patire, quel minimo concetto di essere ³³ che Platone riesce a insinuare nei *figli della terra*, dopo averli resi migliori a parole e che può partecipare contemporaneamente, anche se non dallo stesso punto di vista, del movimento e della quiete, perché di entrambi l'anima fa esperienza all'interno di se stessa.

L'avere e l'essere si risolvono in uno attraverso la capacità di agire e patire contemporaneamente, ma non secondo lo stesso punto di vista, e in questa apparente contraddizione irrompe in tutta la sua evidenza la certezza di un principio razionale, la facoltà razionale dell'anima, che si impone (ma solo perché sapiente, capace di prendersi cura di tutta quanta l'anima e coadiuvata dalla facoltà impulsiva) sulla facoltà concupiscibile, quella di cui consta la maggior parte dell'anima e che per sua natura invaderebbe l'anima tutta.

«È evidente che lo stesso soggetto non vorrà contemporaneamente (ἄμα) fare o subire cose opposte secondo lo stesso punto di vista e in relazione allo stesso» ³⁴. In questo ἄμα, nella contemporaneità degli opposti, in assenza di un logos che li regga, ma non insieme né contemporaneamente, esplode la disarmonia, si impone l'assenza di criterio (οὐδενὶ ξὺν νόῳ) ³⁵, si fa infelice la condizione (ἔστις) dell'anima. Per quanto tale condizione si riscontri nella maggior parte degli uomini, *privi di misura e di grazia*, a tale inconveniente provvedono le Muse col conferire intelligenza ai sensi, al fine di rendere l'anima umana partecipe dell'armonia del mondo ³⁶.

Fuori da tale armonia l'anima presenta una situazione di debolezza (ἔστις φάουλῃ) che determina timore. Tale *situazione di debolezza* sta a indicare la fragilità di neonati e folli, di coloro che si trovano, appunto, in uno stato di debolezza in quanto non sono padroni di sé, non sono capaci per sé di equilibrio e si ristabilizzano grazie ad un intervento esterno che bilanci l'agitazione interiore sia del neonato, che dovrebbe vivere come se navigasse continuamente, sia del folle, in preda al furore bacchico: «quando le madri vogliono addormentare i loro piccoli, che non riescono a prendere sonno, non li tengono fermi, ma li cullano e non stanno in silenzio, ma cantano loro la ninna nanna, incantandoli, così come coloro che sono in preda ai furori bacchici trovano rimedio nella danza e nella musica [...] il movimento impresso dall'esterno soppianta l'agitazione provocata dalla paura e dalla follia, e dominandola sembra determinare nell'anima una serena calma» ³⁷.

¹ Cfr. *Teeteto*, 167: ἀληθεῖς. (Edizione di riferimento dei *Dialoghi* è quella curata da J. Burnet: *Platonis, Opera*, Clarendon, Oxonii 1912).

² «Quasi tutti corrono il rischio di non riconoscere la vera essenza dell'anima e la sua proprietà, non solo in relazione a tutto il resto, ma anche relativamente alla sua genesi, dal momento che esiste sin dai primi tempi, essendo sorta prima di tutti i corpi ed essendo principio di ogni loro mutamento e trasformazione: se le cose stanno così non ne consegue di necessità che tutto ciò che è congenere all'anima [opinione, cura, intelletto arte, legge], è anteriore a ciò che è connesso al corpo, essendo l'anima più anziana del corpo? [...] Essi intendono chiamare *natura* la genesi dei primi elementi; se invece apparirà chiaro che non il fuoco o l'aria, ma piuttosto l'anima è nata prima, allora si potrà giustamente dire che

è *per natura* in modo differente» (Leggi, 982 a-c). Fa notare la Dixaut (*Le naturel philosophe, Essai sur les Dialogues de Platon*, Vrin 1985) che in Platone φύσις implica νόμος e viceversa. E se è naturale ciò che è primordiale, allora occorre ristabilire la vera priorità sia ontologica, sia logica di ciò che è realmente principio e non solo causa, come gli elementi primi, e questo principio è l'anima, e ciò che le è congenere come l'intelligenza, l'arte, la legge, il giudizio, e non certo l'elemento fisico che può apparire primo *per natura* solo a chi non è naturalmente filosofo (p. 199 ss.).

³ Ed è tale in quanto si procede in direzione della ἐξίς, per caratterizzarne il *come* attraverso i termini del dire platonico.

⁴ Cfr. *Metaphysica*, 1022b 4-14 (ed. W. Jaeger, Oxford 1973).

⁵ Aristotele definisce la virtù: ἐξίς capace di una scelta deliberata, che consiste in una medià dal nostro punto di vista [tra due vizi: l'uno per eccesso, l'altro per difetto], definita secondo ragione e cioè secondo come la definirebbe l'uomo saggio (*Ethica Nicomachea*, 1106b 35-1107a 2, ed. I. Bywater, Oxford 1984); le virtù etiche sono dunque «le disposizioni degne di lode» (τῶν ἐξέων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν, 1103 a 9-10) e quelle dianoetiche, cioè quelle della parte dell'anima razionale, epistemica o logistica che sia, sono le *disposizioni* (ἐξίς) secondo cui l'anima dirà il vero [...] affermando o negando (1139b 13-16).

⁶ Cfr. J. De Romilly, *Le temps dans la tragedie grecque: Eschyle, Sophocle, Euripide*, Vrin, Paris 1995. In tal senso il termine può assumere il significato di *costituzione*, in quanto in esso si fa sempre presente un passato irreversibile che non cessa di operare, la memoria, ἐξίς οὐ πάθος, ma non indifferentemente, di sensazioni e pensieri (Aristotele, *De memoria*, 449 b25, in *Parva Naturalia*, by D. Ross, Oxford 1955).

⁷ Non certo l'armonia che tiene dietro agli elementi da cui è composta (cfr. *Fedone*, 93a), ma l'armonia eraclitea che è sinonimo di λόγος, quello stesso che aristotelicamente mostrerà il πράγμα e la sua privazione, ciò che di fatto è e, non allo stesso modo (οὐχ ὡσαύτως), il suo venir meno (*Metafisica*, 1046b), ma questo solo per una volontà di differenza tutta occidentale.

⁸ Così Timeo chiama *tutto il cielo*, tutta la realtà tangibile e visibile che il demiurgo ha realizzato nella sua bontà scevra di invidia, secondo *il mito verosimile*, o probabile, del quale devono accontentarsi coloro che hanno natura umana: «Poiché il dio voleva che tutte le cose fossero buone [...], dopo aver preso quanto c'era di visibile e non aveva quiete, ma si muoveva senza regola né ordine, dallo stato di disordine lo condusse all'ordine»; infatti non sarebbe stato lecito all'essere ottimo realizzare se non quanto c'è di più bello e questo non avrebbe potuto essere senza intelligenza, e se era provvisto di intelligenza non poteva essere senz'anima; «secondo questo ragionamento, facendo consistere l'intelletto nell'anima e l'anima nel corpo coordinò ogni cosa, in modo che l'opera da lui realizzata fosse la più bella e la migliore per natura» (*Timeo*, 28b-30b).

⁹ Cfr. *Timeo*, 33c-34a; *Leggi* 893b.

¹⁰ Cfr. *Teeteto*, 210a.

¹¹ Cfr. ivi, 145e.

¹² Cfr. ivi, 151a.

¹³ Cfr. ivi, 197a.

¹⁴ Nel *Sofista* Platone tenta di catturare il sofista in una definizione che ne riveli la differenza dal filosofo e fa dire all'ospite di Elea che la sofistica è l'arte di acquistare, scambiare, commerciare prodotti, con una terminologia propria del mercanteggiare che sottolinea l'aspetto di un apprendimento e di un insegnamento che mirano al guadagno e non alla educazione (224e). Un insegnare e un apprendere che non necessitano di troppo tempo, Eutidemo e Dionisodoro sono diventati sapienti nel corso di uno o due anni, e possono facilmente indurre Clinia ad affermare che chi impara ciò che non sa, acquista quel che non ha (*Eutidemo*, 277c).

¹⁵ *Teeteto*, 197b-c.

¹⁶ Ivi, 197c.

¹⁷ Ivi, 199b-d.

¹⁸ *D. K.* 40: πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει. Non si tratta, dunque, di un *possesso* che permetta di avanzare questioni relative alla quantità o qualità degli elementi conosciuti, ma di un *avere* che è *essere*, un conoscere che vorrebbe avere tutto il sapore della σοφία, ma ha solo l'amara rassegnazione del non poterla e non saperla dire, se non per quello che non è. Si tratta, infatti, nel caso del possesso della scienza così inteso, dell'attività stessa di chi fa coincidere il sapere con l'essere, senza distinguere più tra soggetto e oggetto, tra agire e patire. Si tratta di un possedere ed essere posseduti che si risolvono identicamente nell'*azione* o nel *movimento* naturali di chi o di ciò che non può fare diversamente, perché tale è la sua natura, senza che niente in mezzo si frapponga tra ciò che si è e quel che si ha. In questo *pos-*

Sesso si annulla così ogni traccia di *avere*, come non c'è spazio per un metasapere (cfr. *Teeteto*, 210a). Questa ἔξις che sparisce, perché tolta, nella πρῶξις e nella κίνησις, in quanto ἐνέργεια di ciò che possiede ed è posseduto (τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου) non può essere estrapolata come termine medio, come azione del possedere, non è termine vuoto ulteriormente colmabile, ma si risolve nel movimento che inevitabilmente determina. Affiora la memoria della difficoltà platonica di esprimerne l'essenza ed è espressa la ἔξις per sé visibile: «... tra chi ha una veste e la veste che si ha c'è in mezzo la ἔξις» (*Metafisica*, 1022b).

¹⁹ «Io, per me stesso, non sono sapiente affatto e niente di quel guadagno che si consegue nel corso della ricerca è parto generato dalla mia anima [...] Ma quelli che mi frequentano, per quanto alcuni sembrano inizialmente del tutto ignoranti, sembrano trarre un giovamento sorprendente; [...] ed è evidente che da me non hanno imparato nulla, ma essi stessi da sé scoprono e producono molti aspetti positivi» (*Teeteto*, 150d).

²⁰ Cfr. M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, cit., p. 305 ss.

²¹ Quando il disperato tentativo di Socrate di definire con Teeteto l'ἐπιστήμη sta per interrompersi, del dialogo sembra svelata l'inevitabile aporeticità, è la terza definizione di logos che serve da avvertimento e indica il metodo fonomenologico ermeneutico: «Λόγος [...] ἡ τῆς διαφορότητος ἐρμηνεία». È in questa espressione della differenza che si rivela il *come* che impedisce al logos di dire che cosa è scienza, perché un ulteriore possesso, un ulteriore sapere che sappia il sapere non può essere pensato.

²² *Cratilo*, 413d-414b.

²³ Ivi, 411d-413d. Non volendo affrontare l'ampia questione dell'etimologia in Platone (V. Goldschmid, *Essai sur le Cratyle, Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Paris 1940; L. Méridier, *Cratyle*, Paris 1950; A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina-Firenze 1956; M. Dixsaut, *Le philosophe naturel*, cit.), basti dire che ci si sofferma su di essa attribuendole, lontano dalle tesi di Schleiermacher, Méridier, Fano, il valore proprio dell'etimologia antica, la cui intenzione è indirizzata non alle leggi fonetiche, ma all'essenza delle cose designate, essenza che il linguaggio, convenzionale o naturale che sia, non scopre, né insegna.

²⁴ *Repubblica*, 347a-348b.

²⁵ *Fedro*, 250d.

²⁶ *Repubblica*, 427d-e.

²⁷ Ivi, 433e-434b.

²⁸ Ivi, 428d-433e.

²⁹ Ivi, 433e-434a.

³⁰ Ivi, 443c-444a.

³¹ *Sofista*, 247a.

³² Cfr. *Repubblica*, 403a-411a.

³³ *Sofista*, 246d.

³⁴ *Repubblica*, 436b.

³⁵ Cfr. *Critone*, 48c 3.

³⁶ Cfr. *Timeo*, 47a-e.

³⁷ *Leggi*, 790c-79a.

Marco Carapezza

Segni e nomi nel *Tractatus logico-philosophicus*

Pur essendo Wittgenstein al centro della riflessione teorica sul linguaggio, e pur avendo avuto rapporti interessanti con autori di primo piano nella riflessione semiotica (come Charles K. Ogden che tradusse in inglese il *Tractatus*) il suo pensiero è rimasto abbastanza estraneo a questo ambito ¹. E di contro i filosofi del linguaggio hanno sottovalutato la presenza in questo autore di una riflessione sul linguaggio semioticamente rilevante.

Non è però questo il compito che qui ci si propone; ma quello, più limitato, di evidenziare alcuni aspetti della terminologia semiotica del *Tractatus* ².

Una notevole attenzione a problematiche di tipo semiotico, parimenti trascurata, dimostrarono Frege e Russell. Con l'esposizione di un problema strettamente semiotico, del resto, si apre il saggio di Frege *Über Sinn und Bedeutung* (1892) che costituisce uno dei punti di riferimento teorico e per certi versi anche terminologico del *Tractatus*. Citiamo il celebre passo nella parafrasi di Margaret Anscombe (1959, ed. it. p. 9) che, ancor più esplicitamente di Frege, sottolinea le questioni relative alla natura dei segni linguistici: «Se dico che la stella della sera è la stessa della stella del mattino, questa asserzione è un'asserzione attorno all'oggetto ivi nominato, o intorno ai segni usati per parlarne? Se è un'asserzione intorno all'oggetto, allora perché essa dà una certa informazione mentre non dà alcuna informazione dire che la stella della sera è la stessa della stella della sera? Se è un'asserzione attorno ai segni, poi, come può dare una qualche informazione dal momento che possiamo far sì che i segni si riferiscano a una qualsiasi cosa a piacere, mediante una definizione arbitraria?».

Non ci interessa seguire qui Frege nella sua soluzione del problema, come è noto basata sulla individuazione nell'enunciato linguistico di un *Sinn*, una *Bedeutung* e una *Vorstellung*, rispettivamente il senso, il significato inteso come riferimento, e la rappresentazione soggettiva. Distinzione, questa, che ha avuto una certa diffusione nella riflessione semiotica da Eco (1984, pp. 60-62) a De

Mauro (1962, n. 231) a Violi (1997, pp. 18-20) che ne hanno dato una lettura in termini “semiotici”: ad esempio De Mauro ha interpretato il *Sinn* e la *Bedeutung* rispettivamente come il *signifié* e la *signification* saussuriani. Meno fortuna ha avuto la nozione di *Vorstellung*, che invece nel filosofo tedesco è complementare alle altre due.

La centralità della riflessione semiotica nel *Tractatus* ci è rivelata anche dalla collocazione delle riflessioni sul segno. Il nucleo principale di queste osservazioni è nella sezione 3, la sezione fondante dell'intera opera. Il *Tractatus* inizia con l'esposizione di una intuizione ontologica, che parrebbe fondare tutta la successiva trattazione; in effetti l'ontologia del *Tractatus* è strettamente connessa alle proprietà del linguaggio. Si potrebbe addirittura sostenere che la sezione ontologica è fondata sulle caratteristiche del linguaggio, se ciò non ingenerasse un equivoco di tipo idealistico per il quale il mondo non ha altra consistenza se non quella che si può desumere dal linguaggio.

1. Il segno

Seguendo le indicazioni di Wittgenstein in merito alla corretta lettura delle proposizioni del *Tractatus*, riportiamo assieme alle proposizioni di cui ci occuperemo anche le proposizioni subito precedenti nella complessa architettura dell'opera.

Il termine «segno» compare per la prima volta in T 3.11, proposizione che commenta la T 3.1, che a sua volta va letta assieme alla T 3.

- 3 L'immagine (*Bild*) logica dei fatti è il pensiero (*Gedanke*).
- 3.1 Nella proposizione (*Satz*) il pensiero si esprime in modo percepibile mediante i sensi.
- 3.11 Noi usiamo il segno percepibile mediante i sensi (segno fonico, o segno grafico) della proposizione quale proiezione della situazione possibile.
Il metodo di proiezione è il pensare il senso della proposizione.

Franco Lo Piparo (1988, pp. 383-89) ha proposto un'interessante interpretazione della nozione di immagine in Wittgenstein, che ne sottolinea l'origine matematica. In ambito matematico si dicono «immagine di (x)», sia il risultato di una proiezione geometrica, sia l'insieme dei valori che la funzione $f(x)$ assume al variare di x , « $y=f(x)$ ». Una tale interpretazione sottolinea il legame tra l'immagine e la regola che la genera, e allo stesso tempo svaluta il legame tra la nozione di immagine e l'accezione comune del termine legata alla rappresentazione figurata degli oggetti, reali o immaginari che siano.

Considerando, ad esempio, anche solamente la geometria proiettiva più semplice, una stessa linea potrebbe essere allo stesso tempo l'immagine di una linea, di un triangolo o di una qualunque figura piana, e così un piano potrebbe essere immagine di qualunque solido geometrico.

Con immagine dunque s'intende il risultato della proiezione stessa assieme al metodo proiettivo utilizzato.

- 3.13 Alla proposizione appartiene tutto ciò che appartiene alla proiezione ma non il proiettato.
Dunque, la possibilità del proiettato, ma non il proiettato stesso.

Se, infatti, anche lo stato di cose a partire dal quale si forma l'immagine facesse parte dell'immagine stessa non sarebbe possibile l'esistenza di immagini false.

La proposizione è l'immagine ottenuta considerando il pensiero quale metodo di proiezione: «noi ci facciamo immagini dei fatti». Pensiero, nell'accezione del *Tractatus*, è la possibilità che un determinato «stato di cose», in qualunque modo rappresentato, *possa* essere vero o falso.

La proposizione, dunque, rappresenta un particolare stato di cose in base alle possibilità della rappresentazione propria del nostro apparato cognitivo.

La materialità della rappresentazione è il segno percepibile mediante i sensi.

Un'idea, questa, del rapporto che lega il pensiero al mezzo attraverso cui esso diviene percepibile abbastanza comune nelle teorie sul linguaggio. In quegli stessi anni Frege in *Der Gedanke* (1918, trad. it p. 47) scriveva: «Il pensiero di per sé non percepibile si riveste dell'abito sensibile dell'enunciato e diviene così afferrabile da parte nostra».

Nel *Big Typescript* (1, 8, p. 6) Wittgenstein commenterà sarcasticamente una tale nozione di segno: «Nel capire si riconosce l'essenziale, nel segno il secondario: Del resto a che serve mai il segno? soltanto per farci capire dall'altro? Ma com'è possibile? Qui il segno è concepito come fosse una medicina che deve provocare nell'altro le condizioni nelle quali mi trovo io».

In effetti già nel *Tractatus* troviamo un'interessante serie di sezioni dedicate al simbolo e all'uso del segno linguistico:

- 3.326 Per riconoscere il simbolo (*Symbol*) nel segno se ne deve considerare l'uso (*Gebrauch*) munito di senso.
3.327 Il segno determina soltanto insieme con il suo impiego logico-sintattico una forma logica
3.328 Se un segno è *non usato* ³ (*nicht gebraucht*) esso è privo di significato (*bedeutungslos*). Ecco il senso del rasoio di Ockam.
(Se tutto si comporta come se un segno avesse significato, esso ha significato).

È interessante notare che *Gebrauch*, l'«uso» delle *Ricerche Filosofiche*, compaia già qui con un significato simile a quello che sarà al centro della riflessione degli scritti più tardi. Quanto *simile* è oggetto di diverse interpretazioni.

Relativamente al segno, esso va visto assieme al suo uso logico sintattico, sia perché altrimenti esso sarebbe privo di significato, secondo l'esemplificazione – una delle pochissime – del *Tractatus* (T 3.323) «Così la parola “è” appare quale copula, quale segno di uguaglianza... », ma anche perché (T 5.4732) «Non possiamo dare a un segno il senso errato» in quanto il senso di un segno è il suo ruolo nel linguaggio, e dunque se ha un uso quello è il suo senso.

2. Il segno proposizionale

- 3 L'immagine logica dei fatti è il pensiero.
- 3.1 Nella proposizione il pensiero si esprime in modo percepibile mediante i sensi.
- 3.12 Il segno mediante il quale esprimiamo il pensiero io lo chiamo il segno proposizionale (*Satzzeichen*). E la proposizione (*der Satz*) è il segno proposizionale nel suo rapporto con il mondo.

È interessante notare come tutta questa sezione, nel passaggio dalla prima stesura (il cosiddetto *Prototractatus*) alla versione definitiva dell'opera, risulti significativamente modificata, soprattutto nella successione argomentativa. Nel *Prototractatus* le osservazioni sul segno proposizionale sono più collegate e compatte di quanto non siano, invece, nel *Tractatus*.

Il segno proposizionale viene infatti definito attraverso alcune caratteristiche che lo accomunano alla proposizione, con cui talvolta è confuso. Ed in effetti ciò che lo distingue dalla proposizione è solo il rapporto di proiezione con il mondo, il suo essere applicato in quanto segno proposizionale. Il segno proposizionale è la forma di una proposizione; scrive Marconi, (1997, p. 23) sintetizzando l'interpretazione standard: «un segno proposizionale è una configurazione fisica, per esempio di inchiostro su carta; la proposizione è il segno proposizionale pensato come immagine del mondo».

- 3.14 Il segno proposizionale consiste nell'essere i suoi elementi (le parole) in una determinata relazione l'uno con l'altro.
Il segno proposizionale è un fatto.
- 3.141 La proposizione non è un miscuglio di parole (*Wörtergemisch*). – (Come il tema musicale non è un miscuglio di suoni).
La proposizione è articolata (*artikuliert*).
- 3.143 Che il segno proposizionale sia un fatto (*Tatsache*) viene nascosto dalla consueta forma di espressione grafica o tipografica.
Infatti, nella proposizione stampata, ad esempio, il segno proposizionale non pare essenzialmente differente dalla parola.
(Ecco perché Frege ha potuto denominare la proposizione un nome composto).

La lettura della sezione assieme alla successiva suggerisce una osservazione assai interessante sulla scrittura. La scrittura stessa fornisce un insieme di immagini sul linguaggio, che possono trarre in inganno sulle proprietà del linguaggio stesso. Una di queste consiste, appunto, nel fatto che la successione lineare delle lettere nella parola sia un'immagine fedele della proposizione. Mentre diversissima è l'articolazione se condotta a partire dalle parti significative della proposizione o condotta invece a partire dalle lettere. In alcuni casi, ad esempio, nel caso del termine *ambul-o*, che è l'esempio del *Tractatus*, (4.032), il segno è un segno proposizionale perché a differenza di “ancora” mette in relazione delle parti significative. Non si tratta tanto della «doppia

articolazione» teorizzata da André Martinet, per cui i segni linguistici sono analizzabili in due livelli: quello delle unità dotate di significato, i monemi, nell'esempio sopra citato "ambul" che designa un tipo di azione e "o" che designa chi compie l'azione, e quello delle unità prive di significato, le lettere o i fonemi. La successione delle lettere scritte è una successione rigidamente lineare e così sembra quella delle parole che compongono una frase, e però né l'una né l'altra possono essere comprese in modo strettamente lineare. Le singole parole si organizzano in sillabe che articolano l'emissione fonica; similmente la proposizione si articola in parti che svolgono funzioni tra loro diverse e determinano lo stesso organizzarsi del senso della proposizione. Accade spesso infatti che la parte finale di una proposizione retroagisca sulla parte iniziale modificandone la comprensione, come nel caso limite delle proposizioni interrogative, laddove il segno di interpunzione funziona come generatore di senso per l'intero enunciato.

- 3.1431 Chiarissima diviene l'essenza del segno proposizionale, se lo concepiamo composto, invece che di segni grafici, d'oggetti spaziali (come tavoli, sedie, libri). La posizione spaziale reciproca di queste cose esprime il senso della proposizione.

Se una proposizione può sempre essere considerata come segno proposizionale, non vale però l'inverso. È evidente che un insieme o un miscuglio di parole (*Wörtegemisch*) non può essere un segno proposizionale, perché non lo si può in alcun caso considerare immagine di uno stato di cose, ma che accade nel caso di espressioni *Sinnlos* (prive di senso), come quelle della logica, e *unsinnig* (insensate)?

Wittgenstein usa la nozione di «segno proposizionale», per esempio a proposito delle tavole di verità (T 4.44) «Il segno che nasce dalla coordinazione di quei segni "V" e delle possibilità di verità, è un segno proposizionale».

Allo stesso modo ogni uso metalinguistico del linguaggio parlerebbe in effetti del segno proposizionale, come nota felicemente Bouveresse (1973, trad. it. pp. 50-51). Infatti una proposizione che parli di un'altra proposizione, o sarebbe identica alla prima, o se effettivamente parlasse della proposizione prescindendo da ciò che la proposizione afferma, parlerebbe del segno proposizionale e non della proposizione nel suo rapporto di proiezione con il mondo. «Il libro è sul tavolo» è una proposizione costituita da una certa relazione tra i suoi segni costitutivi, che mostra come le cose stanno (se essa è vera) e dice che le cose stanno così. Mentre «"Il libro è sul tavolo" è una proposizione» non mostra più quello stato di cose.

3. I segni semplici

Chiarito il rapporto del segno proposizionale con il mondo e la sua articolatezza interna, Wittgenstein torna alla proposizione sottolineandone l'importante caratteristica della sua scomponibilità in segni semplici.

- 3 L'immagine logica dei fatti è il pensiero.
- 3.2 Nella proposizione il pensiero può essere espresso così che agli oggetti del pensiero corrispondano elementi del segno proposizionale.
- 3.21 Alla configurazione dei segni semplici nel segno proposizionale corrisponde la configurazione degli oggetti nella situazione.
- 3.201 Questi elementi io li chiamo "segni semplici" (*einfachen Zeichen*); la proposizione, "completamente analizzata".
- 3.202 I segni semplici impiegati nella proposizione si chiamano nomi (*Namen*).
- 3.203 Il nome significa (*bedeutet*) l'oggetto (*Gegenstand*): L'oggetto è il suo significato (*Bedeutung*).

Il senso di "semplice" in questo contesto non può essere chiarito senza fare riferimento alla sezione ontologica dedicata alla semplicità degli oggetti (2.02: «L'oggetto è semplice») di cui queste sezioni costituiscono il correlato linguistico.

La questione è di estrema importanza perché in 3.23 «Il requisito della possibilità dei segni semplici è il requisito della determinatezza del senso». Se non esistessero i nomi, i segni semplici che rappresentano gli oggetti nella proposizione, verrebbe a cadere la possibilità del linguaggio di fornire immagini (vere o false) del mondo.

Com'è noto il *Tractatus* non fornisce esempi di oggetti, né di semplicità, ma ne dà alcune proprietà. L'assenza di ogni esemplificazione e la difficoltà di dare conto di tutte le occorrenze testuali hanno dato vita ad una delle controverse interpretative più marcate nella storia straordinariamente ricca delle interpretazioni del *Tractatus*. In italiano un'ampia rassegna della questione in Gargani (1966) e Marconi (1987), che sono anche gli interpreti che hanno dato l'interpretazione più convincente della questione. Scrive Marconi (1971, p.35): «L'identificazione delle unità di descrizione [gli oggetti] dipende dalle caratteristiche formali della descrizione. Se io scelgo di dire "in questo ambiente ci sono composti chimici" o semplicemente "questo ambiente è una stanza", ho con ciò determinato il punto di vista della mia descrizione della realtà». Gli oggetti dipendono dunque dal sistema descrittivo adottato, e la loro semplicità è quella che gli conferisce la proposizione. La semplicità del nome consiste nell'essere direttamente in rapporto con l'oggetto. Non la semplicità ontologica dell'oggetto, né quella determinata da un qualche livello privilegiato di descrizione della realtà, ma il livello di descrizione di volta in volta adottato dal linguaggio.

In un'osservazione dei *Quaderni* del 18.6.15 leggiamo: «La complessità di un oggetto, se è determinante per il senso di una proposizione, dev'essere raffigurata nella proposizione nella misura in cui determina il senso della proposizione. E, nella misura nella quale la composizione *non* è determinante per *questo* senso, in questa misura gli oggetti di questa proposizione sono *semplici*. Essi non *possono* essere scomposti ulteriormente».

Le evidenze testuali a favore di questa interpretazioni sono coerenti con la lettura dell'intera opera; per quanto non si vuole certo negare che alcuni passi dei *Quaderni* potrebbero essere allo stesso modo coerenti anche con altre interpretazioni. Irving Copi (1958, p. 181) che ne ha fornito una delle più celebri, secondo la quale gli oggetti sarebbero *bare particulars* (individui puri), definiti logicamente e privi di ogni riscontro nel mondo reale, ha parlato di *looseness* (imprecisione) nell'uso del termine da parte di Wittgenstein, mettendo in luce la difficoltà di un'interpretazione in grado di dar conto di tutte le occorrenze del termine. Su questa stessa linea dell'assenza di riscontro ontologico dei nomi, troviamo anche Ishiguro (1969) che sostiene che la *Bedeutung* di un nome è una nozione intenzionale e McGuinness (1981, trad. it., p. 106) che individua nella *Bedeutung* dei nomi, nell'oggetto dunque, «un potenziale valore di verità di una certa espressione», un ruolo, dunque, puramente semantico: «il ruolo semantico del nome o segno semplice, è quello di combinarsi con altri segni semplici per produrre una proposizione che abbia un valore di verità». Ipotesi in contraddizione con il fatto che in 2.173 Wittgenstein afferma: «l'immagine rappresenta gli oggetti dal di fuori, [...] perciò l'immagine rappresenta il suo oggetto correttamente o falsamente». Se infatti l'oggetto fosse effettivamente la *Bedeutung* intesa come un ruolo semantico, come potrebbe la verità di una proposizione dipendere da uno stato di cose?

Tanto gli interpreti che hanno dato consistenza ontologica agli oggetti quanto quelli che l'hanno negata hanno cercato di definire gli oggetti indipendentemente dalla loro relazione con il linguaggio, come a volere costituire un insieme da cui attingere di volta in volta.

Ed in effetti non può esserci alcun repertorio di oggetti, perché se questi esistessero indipendentemente dai contesti enunciativi non si potrebbe capire perché Wittgenstein riprenda da Frege il principio di contesto ed addirittura lo situi al centro del *Tractatus* (3.3), facendone la chiave di volta dell'intero edificio: «È solo nel contesto di una proposizione che un nome ha *Bedeutung*».

Tra le obiezioni più citate alla interpretazione del *Tractatus* che ritiene che i nomi che denotano oggetti semplici siano relativi ad un contesto proposizionale, alcuni studiosi citano *Ricerche Filosofiche* §46-47. Tra gli altri, Marconi (1987, p. 35) riferendosi ai paragrafi sopracitati, osserva: «sembra inequivocabile che Wittgenstein stia criticando la dottrina del *Tractatus* come quella in cui si dà per scontato che abbia senso parlare di semplicità degli oggetti in senso assoluto». La lettura del testo non appare però così dirimente. Vediamo.

Il paragrafo 46 inizia con una lunga citazione di un passo del *Teeteto* (201e-202b) giocato sull'opposizione tra *stoicheia* (elementi) e *logos*, reso nella traduzione tedesca utilizzata da Wittgenstein, con *Erklärung* “spiegazione” (che nella traduzione italiana diventa “definizione”) ma che dovrebbe più appropriatamente essere tradotto con “proposizione”. Il ragionamento platonico potrebbe essere così parafrasato: tutti i corpi sono risultati di composizione di elementi e questi, in quanto elementi, possono essere detti con un nome ma

non con una proposizione (*logos*) dal momento che la proposizione altro non è che composizione di nomi. Dopo la citazione del *Teeteto* Wittgenstein annota: «Questi elementi primi erano anche gli “individuali” di Russell, nonché i miei “oggetti” (*Tractatus logico-philosophicus*)».

Nel *Tractatus*, Wittgenstein sostiene che i nomi, la cui funzione è strettamente quella di essere i rappresentanti degli oggetti nella proposizione (T 3.22), non possono essere definiti e che la loro funzione è unicamente quella di “stare per” e dunque:

- 3.221 Gli oggetti io li posso solo *nominare* (*nennen*). I segni ne sono i rappresentanti. Io posso solo *dirne*, non *dirli*. Una proposizione può dire solo *come* una cosa è, non *che cosa* essa è.

Non è qui rilevante ricostruire la teoria platonica degli elementi semplici, del resto Wittgenstein non era particolarmente attento a contestualizzare i passi degli autori citati, ed in particolare gli autori antichi, si pensi al caso eclatante delle *Confessioni* di Agostino citate ad apertura delle *Ricerche*⁴. Il brano platonico, così, avulso dal contesto, risulta perfettamente compatibile con la teoria dei nomi avanzata dal *Tractatus* e, vorremmo dire, ribadita dalle *Ricerche* nel paragrafo successivo § (47): «Ma quali sono le parti costitutive semplici di cui si compone la realtà? – Quali sono le parti costitutive semplici di una sedia? – I pezzi di legno di cui è formata? O le molecole? oppure gli atomi? – “Semplice” vuol dire: non composto. E questo è il punto: “composto”? in che senso? Non ha alcun senso parlare di “elementi semplici della sedia, semplicemente”».

4. I segni primitivi

- 3 L'immagine logica dei fatti è il pensiero.
3.2 Nella proposizione il pensiero può essere espresso così che agli oggetti del pensiero corrispondano elementi del segno proposizionale.
3.26 Il nome non può ulteriormente smembrarsi mediante una definizione: esso è un segno primitivo (*Urzeichen*).
3.261 Ogni segno definito designa attraverso quei segni mediante i quali esso fu definito; e le definizioni indicano la via.
Due segni – un segno primitivo e un segno definito mediante segni primitivi – non possono designare allo stesso modo. Non si *possono* disgregare mediante definizioni i nomi (nessun segno il quale abbia, da solo, di per sé un significato).

Dopo aver definito i nomi come i segni semplici della proposizione, Wittgenstein aggiunge che essi, i nomi, sono segni primitivi; essi non possono cioè essere introdotti tramite definizione. Il filosofo ne dà anche altre peculiari proprietà:

- 3.263 I significati dei segni primitivi si possono spiegare mediante chiarificazioni. Le chiarificazioni (*Erläuterungen*) sono proposizioni che contengono i segni primi-

tivi. Esse dunque possono essere comprese solo se già siano noti i significati di questi segni.

La sezione sopra riportata sembra proporre un'argomentazione circolare: i nomi sono segni primitivi, i segni primitivi si possono spiegare attraverso chiarificazioni, che a loro volta possono essere comprese solo se sono noti i significati dei segni. Wittgenstein non dice, però, che bisogna conoscere gli oggetti, cui si riferiscono i segni primitivi, prima della comprensione della chiarificazione; ma che la chiarificazione determina il riconoscimento dell'oggetto. Un'azione logicamente complessa in cui non possono esservi momenti cronologicamente separati. L'apparente circolarità di queste affermazioni e l'esiguità delle indicazioni attorno alla natura dei segni semplici hanno dato luogo ad interpretazioni tra loro molto divergenti, di cui qui non ci occuperemo, limitandoci ad alcuni dati essenziali.

Per uscire dalla circolarità, è interpretazione diffusa che Wittgenstein con "chiarificazioni" intenda le definizioni ostensive. Interpretazione probabilmente appoggiata sulla autorevolezza della Anscombe, che la dà per scontata: «Il passo sulle "elucidazioni" dei nomi, lì dove dice che si deve avere una "conoscenza diretta" degli oggetti...» (1959, p. 24). "Elucidazione", "chiarificazione" e "delucidazione" sono sinonimi che traducono il wittgensteineano *Erläuterungen*; "conoscenza diretta" è il russelliano *acquaintance*, cui più o meno esplicitamente si rifanno le spiegazioni. Le chiarificazioni sono le regole d'uso attraverso cui noi fissiamo la *bedeutung* di un nome, prima fra tutte la definizione ostensiva. «Il significato di un nome», scrive Gargani (1966, p. 62): «non può pertanto venir altrimenti indicato e spiegato che per mezzo dell'ostensione dell'oggetto reale che il nome denota». Le chiarificazioni avrebbero così il compito di fissare il riferimento, altrimenti fluttuante del nome, il suo ancoraggio al di là di ogni possibile equivoco con il mondo degli oggetti.

Su questa linea Frascolla (2002, pp. 98-100) interpreta la distinzione tra segni primitivi e segni semplici come una distinzione che ricalca quella di Bertrand Russell tra nomi propri nell'accezione usuale e nomi logicamente propri. I primi sono «sintagmi denotativi», espressioni della forma «un uomo», «l'attuale re di Francia», «il padre di Carlo II» in se stesse prive «di un qualunque significato», ma dotate di significato negli enunciati in cui compaiono. I sintagmi denotativi sono sempre logicamente analizzabili, sia che funzionino da descrizione definite, – le espressioni che denotano un singolo oggetto, quali «Il padre di Carlo II» nella proposizione «"Il padre di Carlo II" fu giustiziato», quanto le espressioni che non denotano alcunché, come «"l'attuale re di Francia" è calvo» – sia che funzionino come descrizioni indefinite, come le espressioni che denotano ambigualmente perché denotano un oggetto imprecisato, quali «un uomo» nella proposizione «ho incontrato "un uomo"».

Al contrario, i nomi logicamente propri hanno un significato indipendentemente dal contesto in cui occorrono. Per Russell, almeno in una prima fase

del suo pensiero, sono «nomi propri» i nomi di persona come Socrate, Patrizia, e i nomi di oggetti dei quali abbiamo una conoscenza diretta (*acquaintance*). Successivamente il filosofo identificherà il ruolo di questi nomi in abbreviazioni di descrizioni definite, lasciando ai soli indicali «questo» e «quello» la funzione puramente referenziale di stare per un certo oggetto e garantire la connessione tra il linguaggio e le situazione che esso descrive. I dimostrativi, in tal senso interpretati, sarebbero i segni primitivi del *Tractatus*. E Frascolla (2002, p. 101), infatti, interpreta le chiarificazioni come «enunciati contenenti il segno e proferiti quando colui a cui la spiegazione è indirizzata abbia un'apprensione diretta dell'oggetto che il segno denota, ossia del suo significato».

Se i segni primitivi fossero le ostensioni di quegli oggetti dei quali abbiamo una conoscenza diretta priva di ogni mediazione descrittiva, ci si troverebbe nella spiacevole situazione di dover sostenere che gli oggetti di cui tratta il *Tractatus* sono oggetti empirici dei quali si può dare definizione ostensiva e non l'insieme assai vasto di enti che hanno la loro esistenza nelle possibilità offerte dal linguaggio, oggetti come Dio, i numeri, lo "0" o " π ". Si ridurrebbero, così, gli oggetti ad un repertorio cui attingere di volta in volta, ipotesi questa che sembra invece essere uno dei bersagli polemici della riflessione di Wittgenstein dal *Tractatus* agli ultimi scritti.

Nel *Tractatus* comunque il termine *Erläuterung* ritorna altre volte in contesti particolarmente significativi, in T 4.112 a proposito della filosofia, dove viene detto che questa consta essenzialmente di chiarificazioni e, con analogo significato viene usato il verbo corrispondente *erläutern*, in T 6.54: «le mie proposizioni chiarificano (*erläutern*) così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse». Contesti nei quali è abbastanza difficile immaginare una qualunque forma di gestualità.

I pochissimi riferimenti ai segni primitivi hanno dato modo agli interpreti di avanzare tesi tra loro molto diverse; anche in questo caso non ci proponiamo di ripercorrere la storia delle interpretazioni, ma di fornire solo alcuni dati essenziali.

McGuinness (1981, trad. it., p. 111) interpreta le chiarificazioni come le proposizioni comuni: «Wittgenstein intende sottolineare che l'insegnare qualcosa a qualcuno può avvenire solo mediante proposizioni complete, o pensieri completi. Chi apprende deve afferrarli come un tutto; quando l'avrà fatto, avrà acquisito la comprensione dei segni primitivi contenuti nella proposizione».

La Ishiguro (1969, pp. 28-30) in un celebre, e molto criticato, articolo interpreta le delucidazioni come proposizioni logiche attraverso le quali ascriviamo al soggetto le sue proprietà interne. Per esempio negli assiomi di Peano, "0", "numero", e "successore", non sono definiti in altri termini, ma sono trattati come primitivi. I segni sono usati in modo che si può capire quale sia la mutua relazione di riferimento non appena si sia capito cosa gli assiomi dicono. Gli assiomi funzionano da regole d'uso dei termini primitivi in essi contenuti e dunque modificando gli assiomi si modificherebbe anche il significato dei termini primitivi.

Il che non esclude comunque di considerare primitivi quei termini, quali i nomi di colori, per i quali non è possibile la definizione e che stanno invece a fondamento della grammatica dei colori. Termini il cui apprendimento avviene di norma attraverso l'ostensione di un campione.

Un'interpretazione di questo tipo ci consentirebbe, tra l'altro, di rendere ragione anche delle altre ricorrenze del «segno primitivo» nelle sezioni dedicate al commento di T 5.4. Wittgenstein rifiuta l'idea di Frege e Russell di considerare primitivi quei segni che possano a qualunque titolo essere definiti:

- 5.42 L'interdefinibilità dei "segni primitivi" logici di Frege e Russell basta a mostrare che questi non sono segni primitivi, e, a fortiori, che essi non designano relazioni.

Prescindendo dalla considerazione di fondo per cui i segni logici non sono nomi, ma piuttosto interpunzioni, Wittgenstein dice esplicitamente:

- 5.472 La descrizione della forma proposizionale più generale è la descrizione dell'uno e unico segno primitivo generale della logica.

La contrapposizione tra segni primitivi e segni semplici è più apparente che reale. I segni primitivi sono segni semplici dei quali si sottolinea la capacità di operare come "primitivi" della logica.

Questa veloce rassegna di termini e problemi wittgensteineani mostra come un dialogo tra i due approcci alla riflessione sul linguaggio sarebbe opportuna: accanto al Wittgenstein, punto di riferimento essenziale per la filosofia del linguaggio, si potrebbe riconsiderare l'almeno parzialmente inedito Wittgenstein semiologo.

Forse ne guadagnerebbe la riflessione sul linguaggio.

Quest'articolo riproduce una sezione, seppur più estesa, del mio intervento al workshop Segni, simboli e parole, Palermo 29-30 ottobre 2003, organizzato nell'ambito delle attività del Dipartimento di "Filosofia, Storia e Critica dei Saperi" e del Dottorato di ricerca in "Filosofia del linguaggio e della mente".

Nella stesura definitiva mi sono giovato delle osservazioni dei partecipanti ed in particolare di Daniele Gambarara, Patrizia Laspi, Franco Lo Piparo, Gianluigi Oliveri, Salvatore Romano, Sebastiano Vecchio.

Riferimenti bibliografici

Andronico M., Marconi D., Penco C., a cura di, *Capire Wittgenstein*, Genova, Marietti, 1988.

Anscombe G. E. M., *Introduzione al Tractatus di Wittgenstein* (1959), trad. it. di E. Mistretta, Roma, Ubaldini, 1966.

- Black M., *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein* (1964), trad. it. di R. Simone, Roma, Ubaldini, 1966.
- Bouveresse J., *Wittgenstein. Scienza etica estetica* (1973), Roma-Bari, Laterza, 1982.
- Carapezza M., *Il principio di contesto in Frege e nel Tractatus*, in *La regola linguistica*, a cura di M. Carapezza e F. Lo Piparo, Palermo, Novecento, 1997, pp. 217-28.
- Copi I. M., *Objects, Properties, and Relations in the Tractatus*, (1958), in *Essay on Wittgenstein's Tractatus*, (1966), a cura di I. M. Copi e R. W. Beards, Bristol, Thoemmes Press, 1993², pp. 167-86.
- De Mauro T., *Introduzione, traduzione e commento al Corso di linguistica generale di F. de Saussure* (1922), Roma-Bari, Laterza, 1968.
- Id., *Ludwig Wittgenstein: His place and influence on History of Semantics*, Dordrecht, 1967.
- Id., *Minisemantica*, Roma-Bari, Laterza, 1982.
- Eco U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984.
- Frascolla P., *Tractatus Logico Philosophicus. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2000.
- Frege G., *Senso e significato*, (1892), trad. it. di E. Picardi, in *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici, 1891-1897*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Id., *Il pensiero*, (1918), trad. it. di R. Casati, in *Ricerche logiche*, Milano, Guerini, 1988.
- Gargani A. G., *Linguaggio ed esperienza in L. Wittgenstein*, Firenze, Le Monnier, 1966.
- Harris R., *Saussure e Wittgenstein*, London, Routledge, 1990.
- Ishiguro H., *Use and Reference of Names*, in Winch P. (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, London, Routledge, 1969, pp. 20-50.
- Kenny A., *La filosofia della mente nel primo Wittgenstein* (1981), in Andronico et alii, cit., 1988, p. 116-17.
- Lo Piparo F., *Sull'archeologia teolinguistica della linguistica*, in Vecchio 1994, pp. v-xxv.
- Id., *The image is the Rule. Remarks on Wittgenstein*, "Lingua e stile", xxxiii, n. 3, settembre 1988, pp. 383-98.
- Marconi D., *Il mito del linguaggio scientifico*, Milano, Mursia 1971.
- Id., *L'eredità di Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- Id., *Guida a Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- McGuinness B. F., *Il cosiddetto realismo del Tractatus di Wittgenstein* (1981) in Andronico et alii, cit., pp. 101-13.
- Ponzio A., *Segno e raffigurazione in Wittgenstein*, in *Segni, valori, ideologie*, Adriatica, 1991, pp.185- 202.
- Vecchio S., *Le parole come segni. Introduzione alla linguistica agostiniana*, Palermo, Novecento, 1994.
- Violi P., *Significato ed esperienza*, Milano, Bompiani, 1994.
- Wittgenstein L., *Logisch-philosophische abhandlung/Tractatus logico-philosophicus* (1922), a cura di B. McGuinness e J. Schulte, Frankfurt, Surkamp, 1989, 2001²; Id., *Tractatus logico-philosophicus e altri scritti filosofici non postumi*, ed. it. a cura di A. G. Conte, Torino, Einaudi, 1992.
- Id., *Prototractatus*, in Wittgenstein 2001.
- Id., *Ricerche Filosofiche*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1974.
- Id., *The Big Typescript*, ed. it. a cura di A. De Palma, Torino, Einaudi, 2002.

¹ Più spesso i semiologi hanno provato a ricondurre taluni aspetti del pensiero wittgensteineano a quello di pensatori come Peirce (ad esempio, cfr. Ponzio 1991), o Saussure. Più complesso il caso di Tullio De Mauro che nel suo contributo al rinnovamento del paradigma post-saussuriano ha portato

anche elementi di origine wittgensteineani: *Introduzione alla semantica* (1965), *Ludwig Wittgstein* (1966); anche in *Minisemantica* (1982), nella la parte dedicata al rapporto tra lingua e calcolo è molto presente la riflessione sulle *Ricerche Filosofiche*. Non molto diversa la situazione nella letteratura di lingua inglese, con l'eccezione di Roy Harris (1990), anche lui impegnato in un confronto tra Wittgenstein e Saussure.

² Argomento di questo saggio sono le nozioni di segno e nome. La nozione di simbolo sarà oggetto di un prossimo articolo.

³ Ci discostiamo qui dalla traduzione italiana, preferendo un'espressione più simile al testo originale.

⁴ Per una ricostruzione del pensiero linguistico di Agostino, cfr. Vecchio (1994), e sul rapporto Agostino e Wittgenstein, cfr. Lo Piparo 1994.

Angelo Cikatello

La *quæstio iuris* della dialettica negativa

Quando parlano di legittimità e pretese, i giuristi distinguono in ogni dibattito giuridico la questione concernente ciò che è di diritto (*quid iuris*) dalla questione di fatto (*quid facti*), ed esigendo la dimostrazione per l'uno e per l'altro punto, chiamano la relativa al primo – quella cioè che deve dimostrare la legittimità o anche la pretesa giuridica – deduzione ¹.

L'*incipit* del celebre § 13 della *Critica della ragion pura*, che introduce la questione della deduzione trascendentale delle categorie, tematizza quella contrapposizione tra *quæstio iuris* e *quæstio facti* che attraversa l'intero edificio critico kantiano.

Nel caso specifico della deduzione trascendentale, la *quæstio iuris* si configura come l'istanza di accertamento della legittimità del riferimento dei concetti a priori agli oggetti. Si tratta di mostrare «in qual modo, cioè, le condizioni soggettive del pensiero debbano avere una validità oggettiva, ossia ci diano le condizioni della possibilità di ogni conoscenza degli oggetti» ². La deduzione discute sul piano della legittimità giuridica l'uso di quei concetti reperiti nell'intelletto puro a partire dal loro impiego *fattuale* nel giudizio ³.

L'importanza della deduzione trascendentale delle categorie non risiede semplicemente nel ruolo centrale che questa gioca all'interno del processo conoscitivo, ma nel fatto che essa raccoglie le fila di un discorso critico che si determina primariamente come indagine sulla legittimità di ciò che già avviene di fatto. La questione sulla possibilità dei giudizi sintetici a priori, infatti, riconosce il darsi della matematica e della fisica pura (dove tali giudizi si offrono in tutta la loro visibilità), in direzione dell'accertamento di *come* queste discipline siano possibili, al di là di quella possibilità ricavabile a posteriori dall'effettivo sussistere di una matematica e di una fisica pura: «Poiché queste scienze sono effettivamente date, conviene di certo domandarsi come siano possibili; infatti, che esse siano possibili è dimostrato dalla loro realtà» ⁴.

Il proposito di risalire alle condizioni che rendono possibile la conoscenza

tratteggia il disegno sistematico di un pensiero critico che si oppone fondamentalmente all'idea che il darsi effettivo di una conoscenza possa essere assunto a criterio della sua legittimità, o che, in termini più esplicitamente kantiani, il conoscere, nel suo riferirsi all'oggetto, trascuri la riflessione sulle condizioni che rendono possibile il darsi di qualcosa in quanto oggetto per la conoscenza, la quale, dunque, deve essere riconsegnata alla sintassi originaria del suo rapporto con l'oggetto: «Chiamo trascendentale -scrive Kant- ogni conoscenza che si occupi, in generale, non tanto di oggetti quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori»⁵. Il momento fattuale della conoscenza viene da Kant riportato alla questione sulla sua legittimità.

In questo senso, ciò che separa la conoscenza legittima da quella illegittima non è rinvenibile semplicisticamente nel fatto che nella prima i concetti vengono riferiti agli oggetti dell'esperienza, mentre nella seconda si avventurano verso un oggetto che ne trascende i limiti. Qualora ci si arrestasse a una tale distinzione, si perderebbe il senso iscritto nella fisionomia trascendentale di una critica *a priori* della conoscenza possibile. Questa distinzione semmai sottende l'impossibilità che l'atto conoscitivo possa nel suo esercizio fattuale liberarsi del momento autoriflessivo sulle sue condizioni di possibilità, pena il cadere della conoscenza nell'abuso metafisico. Quest'ultimo costituirebbe infatti il tratto paradigmatico dell'assolutizzazione del momento fattuale della conoscenza ai danni di ogni istanza giuridica di legittimità. Così la *Critica della ragion pura* si presenta come il continuo e reiterato sottoporre la conoscenza di fatto alla questione di diritto della sua legittimità secondo le dinamiche di un rapporto che rivela il momento di maggiore tensione nella *Dialettica trascendentale*, dove a una critica che non vuole farsi gabbare dalle moine metafisiche si oppone il fatto che la metafisica si dà come frutto di una parvenza inevitabile, perché connaturata alla ragione, che comunque «non si dissolve anche nel caso in cui sia stata smascherata e ne sia stata posta in evidenza la nullità per mezzo della critica trascendentale»⁶. Per questo la critica si presenta come esercizio costante di rimozione di quegli «errori momentanei» che si originano in seno a una dialettica che «anche dopo il chiarimento della sua infondatezza, non cesserà per questo di sedurre la nostra ragione»⁷.

Senza dilungarci in questioni troppo complesse per essere esaurite nello spazio del presente lavoro, ciò che importa mettere in rilievo nel contesto della nostra trattazione è il fatto che la distinzione tra *quæstio iuris* e *quæstio facti*, presente nel discorso critico di Kant, fornisce una chiave di lettura interessante per la comprensione dei nodi aporetici in cui si trova imbrigliata la dialettica negativa di Th. W. Adorno che, com'è noto, non è per nulla insensibile all'influenza che Kant ha esercitato sul pensiero contemporaneo.

In particolare la suddetta distinzione permette di rendere più comprensibile quella oscillazione nervosa tra Hegel e Kant che la dialettica negativa esprime nel suo annunciarsi insieme essenza di un pensare effettuale da un lato

e semplice effetto di una parvenza del pensare dall'altro. Si mostrerà come quest'aporia non sia comprensibile semplicisticamente alla luce della contrapposizione tra un Adorno che affermerebbe idealisticamente il potere determinante del concetto e un Adorno che contrapporrebbe *sommariamente* al concetto una realtà che non si piega al suo potere identificante. Piuttosto la riflessione di Adorno prende le mosse da una posizione che sta già al di là della questione metafisica sulla coincidenza o non di realtà e pensiero, spendendosi invece nel tentativo di recuperare un concetto *critico* di identità che conservi la sua autentica tensione al non-identico, pur nel contesto di una realtà totalmente pervasa dai meccanismi identificanti dell'ideologia.

Ma analizziamo più approfonditamente i termini di un'aporia finora solo accennata.

Nella *Dialettica negativa* Adorno prende esplicitamente posizione contro la dialettica hegeliana, nella misura in cui questa scandirebbe il movimento di un pensare effettuale, che si determina nel contempo come tratto essenziale del reale. In questo senso la contraddizione, che dovrebbe segnare il fallimento della conciliazione tra pensiero e realtà, diviene nella prospettiva hegeliana il luogo di una ristabilita, per quanto *dialetticamente* sofferta, conciliazione. Contro la dialettica elevata ad essenza del reale Adorno scrive: «La contraddizione non è ciò in cui inevitabilmente doveva trasformarla l'idealismo assoluto di Hegel, cioè un'essenza in senso eracleo. Essa è indice della non verità dell'identità, del trapasso senza residui del contenuto del concetto nel concetto stesso»⁸.

La contraddizione si produce a partire da quelle pretese identificanti del pensare volte a piegare il non-identico alla legge di identità del concetto. Essa dunque non può costituire il punto in cui il pensare si estende prepotentemente al di là della sfera formale, per configurarsi come essenza del reale, in una prospettiva in cui rimarrebbe occultato il momento critico che, proprio nella contraddizione, rivela il carattere illegittimo delle pretese totalizzanti del concetto.

Nel cercare un correttivo a quello che nella sua prospettiva sarebbe il carattere totalizzante della pur apprezzata dialettica hegeliana, Adorno sembra proiettarsi in direzione di Kant, dichiarando ancora irrisolta nella storia del pensiero la lotta tra il momento critico e quello speculativo:

La ragione diventa impotente ad afferrare il reale non per sua propria impotenza, ma perché il reale non è ragione. Il processo fra Kant e Hegel, nel quale l'imbattibile procedimento dimostrativo di quest'ultimo aveva l'ultima parola, non è finito; forse perché ciò che lo fa apparire concludente, il prepotente rigore della stretta logica, è proprio ciò che manca di verità rispetto alla capacità kantiana di stare nella frattura. Se Hegel, proprio in forza della sua critica a Kant, ha esteso in modo grandioso il filosofare critico al di là della sfera formale, tuttavia ha anche eluso abilmente il supremo momento critico; la critica alla totalità, dell'infinito dato come conclusione. Con sovrana sicurezza di sé egli ha poi eliminato il blocco che veniva alla coscienza da quell'irriducibile la cui esperienza costituiva il nodo interno della filosofia trascendentale di Kant; arrivando così a dare per stipulato un accordo della cono-

scenza, risultante senza fratture in grazia della sua frattura, accordo che ha qualcosa dell'illusorietà del mito. La differenza di condizionato e assoluto egli l'ha eliminata pensando-la; ha attribuito al condizionato le sembianze dell'incondizionato ⁹.

Il giudizio sull'illusorietà dell'accordo, che Hegel avrebbe stipulato tra realtà e pensiero in forza di una logica della contraddizione che invece non fa che ribadire l'inconciliabile frattura, segna nella prospettiva di Adorno l'insuperabilità del verdetto kantiano sulla parvenza della contraddizione dialettica. Quest'ultima si consuma nell'orizzonte dell'abuso concettuale e non può configurarsi, se non illegittimamente, come autolegittimazione di un pensiero effettuale: «Kant ha chiamato la dialettica trascendentale una logica della parvenza (*Schein*), la dottrina delle contraddizioni in cui si impiglia inevitabilmente ogni trattamento del trascendente come qualcosa di positivamente conoscibile. Il suo verdetto non è superato dal tentativo hegeliano di recuperare la logica della parvenza come logica della verità» ¹⁰.

L'insuperato verdetto kantiano sulla dialettica intesa come *Logik des Scheins* collocherebbe Adorno nei limiti di un concetto di dialettica riguardata come contraddizione che si consuma nell'ambito illusorio delle pretese soggettive del pensare la cui natura consiste essenzialmente nell'identificare. La dialettica non si configura come logica della verità ¹¹, ma come il luogo in cui viene visibile il tratto di non verità del concetto.

L'accento posto da Adorno sul momento critico della dialettica sembra dunque prolungarsi nel rifiuto di ogni istanza oggettivistica del pensare dialettico, e nel disconoscimento della configurazione hegeliana della contraddizione come essenza del reale.

Ma se così stanno le cose, che ne è allora dell'Adorno che riconosce nella contraddizione dialettica il tratto essenziale della realtà della società antagonistica? Che ne è del teorico critico che getta un ponte tra la riflessione speculativa sulla contraddittorietà del concetto e l'indagine sugli antagonismi laceranti della società? Si può davvero ritenere plausibile il confinamento della dialettica nell'orizzonte soggettivo della parvenza, senza contravvenire all'idea, in egual misura presente in Adorno, di una critica dell'identità del concetto che sia denuncia della coercizione sociale?

Che ne è insomma di quell'autore che, salutando in Hegel colui che è stato capace di portare alle estreme conseguenze il criticismo kantiano, il cui rigido dualismo tra materia e forma viene proprio per questo fluidificato nella dinamicità della processualità dialettica¹², sembra essere perfettamente in linea con l'idea di una dialettica espressa da un pensare effettuale che ritrova se stesso nelle dinamiche contraddittorie della realtà sociale?

Ci si deve chiedere in ultima analisi se si può conciliare l'Adorno che rifiuta la contraddizione intesa idealisticamente come essenza in senso eracleo con il teorico critico che sostiene: «Concetto e realtà hanno la stessa essenza contraddittoria. Ciò che dilacera antagonisticamente la società, il principio di

dominio, è quello stesso che, spiritualizzato, porta alla luce la differenza tra il concetto e ciò che gli è assoggettato»¹³.

Siamo dunque alla piena esplicitazione dell'aporia che involuppa la dialettica negativa. Da un lato la negazione della dialettica come logica della verità in favore di una dialettica confinata nell'orizzonte delle pretese soggettive del pensare concettuale; dall'altro il riconoscimento nella dialettica di un pensare effettuale che sembra trovare legittimo domicilio nelle dinamiche conflittuali della realtà sociale¹⁴. Contesa tra una logica della parvenza e una logica della verità, la dialettica di Adorno sembra non voler prendere posizione, quasi in preda ad una sorta di mania del negativo, che rivelerebbe nella stessa intenzione del progetto critico, rivolto contro il carattere cogente della logica identificante, l'incombenza di una logica vittima del pregiudizio contro qualsivoglia presa di posizione in seno al pensare filosofico.

Ora, a meno che non si voglia avallare la tesi di un pensiero ubriaco del negativo che barcolla incessantemente tra posizioni inconciliabili, bisognerà forse ripensare l'aporia della dialettica negativa secondo un ordine diverso di considerazioni.

E in effetti l'oscillazione tra una dialettica collocata nell'orizzonte soggettivo della parvenza e una dialettica che esprime la conflittualità del reale non sembra a uno sguardo più attento esemplificare una contrapposizione tra impostazione dualistica e impostazione totalizzante del rapporto tra pensiero e realtà. L'aporia incriminata, infatti, si rivela come un fenomeno secondario rispetto a quello originario di un complesso intreccio tra *quæstio iuris* e *quæstio facti* in relazione alla effettualità del pensare concettuale, che mostra il legame indissolubile tra critica speculativa dell'identità del concetto e critica sociale del dominio.

Quello che infatti sembrava il barcollare ebbro tra dialettica della parvenza e dialettica della realtà effettuale si rivelerà invece come il tentativo di Adorno di tenersi lucidamente, pur se problematicamente, in equilibrio nel gioco perverso di autolegittimazione che comprende insieme identità speculativa e società del dominio. In questo rimando aporetico di dialettica oggettiva e dialettica soggettiva, piuttosto che mostrarsi lo scontro tra posizioni inconciliabili, viene in luce la difficoltà di fissare i termini di una tale opposizione.

Più precisamente: le contraddizioni e gli antagonismi sociali, che comproverebbero l'effettualità del pensiero dialettico, esibiscono nello stesso tempo il carattere illusorio dei suoi meccanismi identificanti. La realtà effettuale cui si riferisce Adorno è infatti la *società ideologica*, quella cioè avvolta negli stessi meccanismi identificanti e di autolegittimazione, che manifestano il tratto violento del pensare concettuale. L'ideologia configura in radice una società nella quale realtà e parvenza si coagulano in quell'insieme indistinto, nel quale si consuma la stessa pericolosa assimilazione del non-identico all'identico, analizzata da Adorno in sede speculativa.

Allora il contrasto stridente tra dialettica soggettiva e dialettica oggettiva

può assumere già il tono più pacato della seguente interrogazione retorica: la contraddizione della società antagonistica conferisce uno statuto reale alla dialettica del concetto, o piuttosto rivela una realtà assoggettata all'abuso della logica identificante del concetto e dunque per questo lacerata da quelle contraddizioni che si consumano nella parvenza di identificazione che sospinge il pensare ad impossessarsi del reale?

È vero cioè che la dialettica del pensare è una dialettica del reale, e però non nel senso che esprime una logica della verità, ma nel senso per cui tale dialettica si rende effettuale in una realtà che riafferma la parvenza dei meccanismi identificanti del concetto. E cioè: la dialettica del pensare è dialettica del reale, ma solo nel contesto dell'estendersi della logica identificante del concetto nell'ambito di una realtà sociale che riconferma nelle sue contraddizioni la parvenza, insita nel tentativo contraddittorio da parte del pensiero di determinare la totalità del reale.

A questo punto non si tratta più della contrapposizione tra l'Adorno idealista e l'Adorno garante della *krisis* tra pensiero e realtà, ma di una critica dialettica che sottopone il darsi effettuale del pensare concettuale alla *quæstio iuris* della sua legittimità.

Il tratto antiidealistico di Adorno non è infatti rinvenibile nella negazione al pensare della sua realtà effettuale, ma nell'ammonimento critico secondo il quale non è possibile appiattire sulla *quæstio facti* di tale effettualità la *quæstio iuris* della sua legittimità. Così, d'altra parte, l'anima critica di Adorno non obbedisce ad un sommario *Diktat* sulla impercorribilità della distanza tra pensiero e realtà, ma prende semmai le mosse proprio dal darsi fattuale della loro identificazione rispetto alla cui legittimità tuttavia il discorso rimane, e deve rimanere aperto ¹⁵.

Ora però, cosa lega così intimamente l'aporia tra dialettica soggettiva e dialettica oggettiva con il rapporto tra *quæstio iuris* e *quæstio facti* della effettualità del pensare, al punto da potere avvicinare nella dinamica di tale rapporto i corni della suddetta aporia?

Il nesso inestricabile tra critica dell'identità del concetto e demistificazione della società del dominio si rivela nel fatto che Adorno rivolge il suo sguardo sospettoso a un contesto in cui *quæstio iuris* e *quæstio facti* sono caratterizzate dal reciproco sconfinare l'una nell'altra. Anzi proprio in un tale sconfinare si realizzerebbe pienamente la disastrosa identità tra pensiero e realtà ¹⁶.

I meccanismi identificanti del concetto guadagnano il loro statuto di realtà in una società che assoggetta i suoi membri alla logica identificante del dominio, il quale a sua volta si protrae nel tempo grazie all'astrazione ideologica che, mediante i meccanismi identificanti del concetto, che svislano ogni prospettiva di cambiamento, eleva il dominio stesso a fatto ineluttabile, rendendolo, per così dire, *necessariamente* reale ¹⁷. Si tratta per Adorno di quel processo di autolegittimazione che assume la forma di una *petitio principii*, la quale vuole risolta, nella ideologicamente argomentata necessità degli eventi

connessi alla logica identificante del dominio, la *quæstio iuris* circa la legittimità di quegli eventi. La ripetizione rassicurante, quanto illusoria, di questa *petitio principii* viene aggredita dal tratto di discontinuità che la dialettica negativa introduce con la riproposizione dell'urgenza di una *quæstio iuris* che interrompa il circolo di autolegittimazione nella quale ogni questione di diritto viene declinata come mistificazione concettuale dello stato di fatto ¹⁸.

Messo di fronte al darsi fattuale di un pensiero effettuale e del corrispondente darsi di una società che riproduce le contraddizioni del pensiero identificante, Adorno pone *kantianamente* la domanda su *come* tutto questo sia possibile. Una domanda che non si configura come l'aspirazione al premio consolatorio che rimane al pensatore critico, il quale non può far altro che opporre alla logica del dominio la sterile e piagnucolante domanda sul perché di un fatto ineluttabile. Anzi, fermo assertore di una rivoluzione teorica ¹⁹ che deve prendere le mosse da una critica che interrompa il circolo autolegittimante tra logica dell'identità e società del dominio, il filosofo di Francoforte rinviene nella posizione corretta della *quæstio iuris* sulla effettualità del pensiero concettuale l'unico modo per intervenire su una realtà che, proprio sull'uso ideologico di una questione di diritto, fonda la realtà stessa del suo perpetrarsi. La società nella quale si perpetra il dominio, garantito dalla promozione ideologica dello stato di fatto come ineluttabile, è sottoposta da Adorno a una riflessione che deve tenere desta, nella questione del "*come* una tale prevaricazione sia possibile", la tensione verso un possibile che si opponga alla pubblicizzata ineluttabilità dello stato di fatto.

Contro una realtà che si presenta all'occhio critico di Adorno come parvenza oggettivata, la dialettica negativa oppone la questione di legittimità di tale oggettivazione. La critica del Francofortese è rivolta a quella gigantesca costruzione argomentativa che configura ideologicamente come oggettivamente necessario ciò che è solo imposto come tale ²⁰. Nel magma identificante che è insieme causa ed effetto di una prevaricazione della legge identificante del pensiero sulla realtà, Adorno avanza quella coscienza smalzata, che scorge nella realtà che si impone come fatto la subdola soppressione di ogni questione di diritto, o meglio: la declinazione di quest'ultima in direzione di procedimenti dimostrativi autolegittimanti che trovano nell'ideologia la loro visibilità storica.

Tra dialettica della parvenza e dialettica della realtà effettuale, la dialettica negativa non disegna il contrapporsi di prospettiva critica e prospettiva idealistica, ma connota lo sforzo di un pensiero incessantemente critico, che, cosciente dello status *problematicamente* reale dell'identità del concetto, intravede proprio in tale "*problematicamente*" lo spazio di azione contro ogni violenta affermazione dell'identico sul non-identico, in nome di un pensare che, nel suo costitutivo identificare, non esprime solo coercizione, ma anche quella salutare tensione al non-identico, che conferisce senso autentico alla identità del concetto ²¹.

L'urgenza della questione di diritto non poggia su un ingenuo dualismo tra realtà e pensiero, ma sul tratto di non-identità che rivela la natura dialettica dell'identico²². Nel suo tentativo di interrompere il processo identificante del concetto, la dialettica negativa non si riferisce, infatti, ad un non-identico che assume i tratti cristallizzati di una realtà costituente, a fronte del pensiero, il polo fisso di una rigida opposizione²³. Piuttosto la forza negativa della dialettica sottolinea la necessità di un pensiero critico che, non lasciandosi ingenuamente ingannare dalla prospettiva consolante di una realtà disposta a fare da referente puro e incontaminato per la stessa critica dell'identità concettuale, tenga viva, invece, pur nel contesto di una totale pervasività del concetto, quella naturale tensione al non-identico, che in seno al concetto stesso costituisce il continuo richiamo alla interruzione dei processi autolegittimanti che rendono la legge identificante del pensiero tragicamente reale.

¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, Torino 1967, p. 152.

² Ivi, p. 156.

³ Naturalmente la distinzione tra *quæstio iuris* e *quæstio facti* non implica in alcun modo che solo alla prima venga riconosciuto il rango di procedura dimostrativa, mentre la seconda verrebbe confinata nei limiti della semplice registrazione di un fatto bruto. Il reperimento delle categorie a partire dalla tavola dei giudizi risponde anch'esso ad una logica dimostrativa, certo non assimilabile a quella della deduzione, ma che obbedisce alle stesse esigenze di rigore del procedere argomentativo. Come si legge nel sempre valido contributo di Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, Torino 1961, p. 38, allo studio sulla deduzione: «Tanto l'accertamento del fatto come la determinazione dei suoi rapporti col diritto richiedono una dimostrazione. Ciò è molto importante perché sta ad attestare che il fatto di un contesto giuridico non è mai un fatto bruto, ma costituisce sempre il termine finale di precise tecniche di accertamento, concludentisi in una dimostrazione che determina come tale la questione di fatto. La questione di diritto si diversifica da quella di fatto semplicemente perché fa appello a *tecniche diverse* e si conclude con una dimostrazione di altro genere [...] La redazione della tavola, pur non avendo il carattere di una deduzione, riposa su sicuri principi che ne fondano la validità e ne regolano la dimostrazione (il filo conduttore, i caratteri di totalità e necessità, ecc.). Ma si tratta di principi, di validità e di dimostrazioni aventi un carattere diverso da quello che definisce la questione di diritto e la relativa deduzione».

⁴ *Critica della ragion pura*, cit., p. 87.

⁵ Ivi, p. 90.

⁶ Ivi, p. 303.

⁷ Ivi, p. 304.

⁸ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di C. A. Donolo, Torino 1982, p. 5.

⁹ Id., *Tre studi su Hegel*, trad. it. di F. Serra, introd. di Remo Bodei, Bologna 1971, pp. 129-30.

¹⁰ *Dialettica negativa*, cit., p. 355 [la traduzione ha subito qualche modifica]. Per una lettura del rapporto tra la dialettica di Adorno e la kantiana logica della parvenza nel contesto della critica mossa dal Francofortese alla dialettica hegeliana, cfr. E. Tavani, *L'apparenza da salvare. Saggio su Th. W. Adorno*, Milano 1994, p. 21.

¹¹ Nota giustamente A. Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1989, pp. 286-87: «Che nel pensare identità e non identità siano insieme porta il pensare in una contraddizione con se stesso che non si deve neutralizzare positivamente in un'idea del vero, perché il pensiero non dà quest'idea positivamente».

¹² Cfr. *Tre studi su Hegel*, cit., p. 37.

¹³ *Dialettica negativa*, cit., p. 43.

¹⁴ F. Carmagnola, *Conoscenza degli estremi. Sulla nozione di apparenza in Hegel, Nietzsche e Ador-*

no, Milano 1986, p. 123, caratterizza la dialettica negativa «[...] nel non saper rinunciare, da un lato, all'istanza realistica secondo la quale il concetto sarebbe più che una semplice unità di rappresentazione e dall'altro nella coscienza che il concetto stesso non può costituirsi come la totalità del reale». Sull'andamento aporetico della dialettica negativa cfr. anche: C. Braun, *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adorno*, Berlin - New York 1983, pp. 59-60.

¹⁵ M. Jay, *Theodor W. Adorno*, trad. it. di S. Pompucci Rosso, Bologna 1987, pp. 61-62, nel chiarire la differenza tra il progetto critico di Adorno e la lezione marxiana, sottolinea giustamente: «Mentre Marx aveva scritto in un momento in cui la filosofia stava discendendo con energia e aggressività nel mondo materiale, confidando nell'imminente unità di teoria e pratica, Adorno svolse la propria ricerca filosofica in mezzo alle rovine di quella che appariva una caduta veramente disastrosa [...] il suo compito fu allora quello di trovare un modo per preservare il potere critico di una filosofia che fosse immanente in un mondo caduto, una filosofia che fosse pienamente storica ma che potesse contrastare le tendenze di quella che egli considerava la storia desolata e tragica del nostro secolo».

¹⁶ Ad un pensare in seno al quale si consuma l'assoggettamento del non-identico al concetto corrisponde, così, una realtà sociale in cui l'individuo viene assoggettato al dominio, e ciò però sulla base della presenza nel sociale di quella stessa legge identificante del concetto, nel contesto, dunque, più ampio dell'imposizione sul reale dell'identità del pensare: «Il dominio si oppone al singolo come l'universale, come la ragione nella realtà» (M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Torino 1966, p. 29).

¹⁷ T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Roma 1971, p. 110, sottolinea: «Il dominio si esplica ideologicamente sul piano dell'astrazione e questa a sua volta contrassegna il dominio stesso, che non è altro, in fondo, che un'astrazione oggettivata».

¹⁸ In questo senso ha ragione M. Barzaghi, *Dialettica e materialismo in Adorno*, Roma 1982, pp. 107-08, quando afferma: «Ciò che produce e riproduce legalmente l'essere sociale sembra, cioè, essere passato sotto le spoglie di una necessità naturale. Il problema attuale che si pone al materialismo storico dal punto di vista di Adorno è, quindi, quello di spiegare perché tale forma logica sviluppi legittimazione universale che può riversarsi sul processo sociale creando un suo andamento *motu proprio* e concedendo al dominio storico il carattere reale di dominio puro».

¹⁹ Nota R. Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte*, trad. it. di P. Amari ed E. Grillo, Torino 1992, p. 615: «Quel che sul piano della teoria della società avrebbe significato indicare o escogitare possibili vie per cominciare a modificare la cattiva totalità, lo si poteva evocare con rigorosa certezza, per così dire a mano libera, sul piano della "teoria filosofica"».

²⁰ Interessanti a questo proposito le indicazioni che fornisce H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, Milano, p. 126, in riferimento al caso storico specifico dei sistemi totalitari: «I sistemi totalitari tendono a dimostrare che l'azione può prendere a fondamento qualunque ipotesi: in un'azione condotta con logica coerenza l'ipotesi particolare diventerà vera, diverrà una realtà in atto e di fatto. Sia pure folle quanto si voglia il postulato sotteso a tale azione coerente: i fatti da questo originati saranno sempre, alla fine, "obiettivamente" veri. Quella che in origine era una semplice ipotesi, suffragabile o no dalla realtà dei fatti, durante l'azione coerente si trasformerà sempre in un fatto, inattaccabile da obiezioni. In altre parole, l'assioma dal quale parte la deduzione non deve di necessità essere (come sostenevano logica e metafisica tradizionali) una verità di per sé evidente; non deve minimamente tener conto dei fatti dati dal mondo oggettivo nel momento in cui l'azione ha inizio; se sarà logico, il processo dell'azione creerà un mondo nel quale il postulato di partenza diventa assiomatico e per sé evidente».

²¹ Cfr. *Dialettica negativa*, cit., p. 36.

²² In questo senso salvaguardare il non-identico dalla coazione d'identità non vuol dire per Adorno arroccarsi sul pendio di un pensiero negativo che cristallizza la differenza tra pensiero e realtà, ma riconoscere il non-identico come elemento irrinunciabile della sintassi dell'identico: «Con il non-identico – chiarisce J. Stahl – non è inteso alcun ambito svincolato e diviso dall'identico, dal concetto, ma il limite dell'identità» (J. Stahl, *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Frankfurt a.M. 1991, p. 180).

²³ F. Jameson, *Tardo Marxismo, Adorno, il postmoderno e la dialettica*, trad. it. di P. Russo, Roma 1994, p. 25, descrive il non-identico «sia in termini di alterità che di novità (piuttosto che nei termini convenzionali di reale o di referente, che ricondurrebbero tutto a un dualismo: perché il concetto per Adorno è reale esattamente come qualsiasi altra cosa)».

Francesca Di Lorenzo Ajello

La priorità della giustizia come ἐπιείκεια in Aristotele e Rawls *

1. Premessa

«Se anche il bene è il medesimo (ταὐτόν) per il singolo e per la città, è manifestamente qualcosa di più grande (μείζον) e di più perfetto (τελειότερον) perseguire e salvaguardare quello della città: infatti ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello (κάλλιον) e più divino (θειότερον) il bene di un popolo, cioè di intere città» ¹.

Che la programmatica dichiarazione di identità del bene del singolo e del bene della città, da Aristotele così formulata, non sia solo una concessione ad un qualche avversario individualista ed utilitarista quale il sofista, come potrebbe desumersi dalla struttura sintattica concessiva di questo suo periodare, e risponda piuttosto ad autentiche istanze di conciliazione tra particolare e universale, profondamente radicate nel suo pensiero, non ci pare possa essere solo sostenuto sulla base di quel leit-motiv dell'etica e della politica aristoteliche dato dal loro costante richiamo all'impossibilità per gli esseri umani di raggiungere la propria autorealizzazione in isolamento gli uni dagli altri e alla imprescindibile necessità per la loro autorealizzazione del rapporto con gli altri e perciò del vivere in comunità ². Un tale motivo, come è noto, attraversa sia la sua teoria della giustizia come «virtù perfetta (τελεία ἀρετή)» in quanto «virtù rivolta all'altro (ἀλλότριον ἀγαθόν)» ³ e perciò intrinsecamente «comunitaria» ⁴ sia la sua teoria dell'amicizia quale virtù «assolutamente necessaria alla vita» ⁵. È il motivo centrale attorno a cui ruota la sua concezione antropologica in quanto incentrata sul riconoscimento della strutturale apertura dell'uomo in quanto tale all'altro uomo, ad agire considerando gli altri dotati dei nostri stessi diritti ⁶. E può certamente render conto di come Aristotele giunga a dare risposta positiva al problema di una reale conciliazione tra bene del singolo e bene comune. Se al di fuori della πόλις l'uomo non può essere felice perché non potrebbe autorealizzarsi in quella dimensione politica che pur lo caratterizza in quanto

uomo rispetto agli animali, non può non essere letteralmente vero per Aristotele che non potrebbe esserci bene individuale al di fuori del bene della πόλις.

In realtà, però, quel su cui qui intendiamo soffermarci non è tanto il problema di quanto il bene individuale in Aristotele non possa non darsi all'interno della πόλις, di quanto esso non possa essere anche bene comune.

Si tratta piuttosto di verificare se in Aristotele non varrebbe anche l'inversa, in quanto, non potendo esistere la città se non come comunità di esseri umani, il suo bene non potrebbe non coincidere col bene dei cittadini. L'affermazione aristotelica della superiorità del bene collettivo sul bene del singolo esige infatti che si confuti, in modo specifico, il sospetto, che essa non può non indurre, che quel che essa sta esprimendo sia un'intenzione olistico-platoneggiante di fondo del suo pensiero, piuttosto che una semplice intenzione antirelativistica ed antiscettica, di rafforzamento dell'idea di una ragione capace di unire gli uomini al di là dei loro interessi individuali.

L'ipotesi di lettura che intendiamo qui prospettare è che qui debba riconoscersi uno dei motivi di fondo più significativi della prospettiva etico-politica di Aristotele, che a noi pare sia dato dalla tensione a conciliare il diritto di ogni individuo a scegliere e realizzare il proprio piano di vita e perciò la propria felicità e un bene comune, che è il fine della politica e che egli identifica con la giustizia come «ciò che è utile alla comunità (τοῦτο δ' ἔστι τὸ κοινῇ συμφέρον)» ⁷. Non è un caso, infatti, a nostro avviso, che siano la giustizia come «virtù comunitaria (κοινωνική ἀρετή)» da cui «tutte le altre conseguono» ⁸, senza la quale una città «non potrebbe reggersi bene» ⁹ e la capacità di «vivere in accordo con le proprie scelte pratiche (ζῆν κατὰ προαίρεσιν)» ¹⁰, e cioè l'autonomia morale degli individui, le condizioni che Aristotele viene indicando come necessarie per la realizzazione di quello scopo fondamentale della città che egli indica nella felicità dei cittadini. Sono questi infatti, come è noto, i motivi che più direttamente lo pongono fuori dell'alternativa tra olismo e individualismo. È contro l'olismo platonico che egli rivendica l'autonomia individuale e il diritto alla scelta (προαίρεσις) del proprio piano di vita da parte di ciascuno ¹¹. Mentre contro le fughe relativiste e scettiche dei sofisti egli rivendica l'importanza della giustizia ¹² quale «virtù comunitaria (κοινωνική ἀρετή)» e ἀλλότριον che lungi dall'essere riducibile all'utile individuale, è eguaglianza ed equità (ἐπιείκεια), capace di costituirsi, perciò, come criterio di correttezza della stessa legge.

L'interesse che qui ci induce a verificare una tale ipotesi di lettura si intreccia col proposito di mostrare le ragioni dell'autointerpretazione che in *A Theory of Justice* John Rawls ha fornito della sua teoria della giustizia come equità sostenendone l'accordo con la teoria aristotelica della giustizia come «astensione dalla πλεονεξία». Identificando correttamente «il senso specifico che Aristotele dà alla giustizia» con «quello di astenersi dalla πλεονεξία, cioè dall'ottenere per sé alcuni vantaggi appropriandosi di ciò che appartiene a un altro, i suoi beni, le sue ricompense, le sue cariche e simili, o dal negare a una

persona ciò che le è dovuto, il mantenimento di una promessa, il pagamento di un debito, il tributo di un giusto rispetto e così via»¹³, egli ha notato come «la definizione di Aristotele presuppone evidentemente una precisazione di ciò che appartiene a una persona e di ciò che le è dovuto»¹⁴.

La eventuale verifica della nostra ipotesi di lettura ci permetterebbe anche, perciò, di confermare l'ipotesi genealogica che già nella prospettiva etico-politica di Aristotele il problema fondamentale fosse proprio quello, che tanta centralità occupa nella rawlsiana *Theory of Justice*, di pensare una struttura sociale all'interno della quale la possibilità di vivere *κατὰ προαίρεσιν*, e cioè di scegliere autonomamente il proprio piano di vita, non precluda la possibilità di realizzare il bene comune.

2. *Equità (ἐπιείκεια), giustizia come conformità alla legge (τὸ νόμιμον), giustizia come rispetto dell'eguaglianza (τὸ ἴσον) e astensione dalla πλεονεξία nell'etica aristotelica*

Trattandosi qui di proporre una rilettura della prospettiva etico-politica di Aristotele capace di cogliervi l'autenticità della tensione da lui stessa espressa al superamento della contraddizione tra il vivere bene di ciascun individuo e il suo vivere giustamente all'interno di una comunità di molteplici altri singoli, dovremo verificare se si diano effettivamente nelle sue opere, al di là delle sue intenzioni programmatiche, le condizioni perché i vincoli imposti al soggetto dalla legge, la capacità, cioè, di quest'ultima di imporsi ai nostri impulsi, non diventi potere coercitivo tale da impedire la realizzazione di quella εὐδαιμονία che egli pone come fine della stessa πόλις.

Prospetteremo a tale scopo una analisi del V libro dell'*Ethica Nicomachea* per mostrare come il complesso modello di rapporto tra «giusto legale (τὸ νόμιμον δίκαιον)», giusto come «astensione dalla pleonexia» e «rispetto dell'eguaglianza (τὸ ἴσον)» e giusto come «equità (ἐπιείκεια)», che in esso viene delineandosi, prefiguri da un lato un primato della giustizia come «equità (ἐπιείκεια)» rispetto al giusto legale e dall'altro, e perciò stesso, il carattere fondamentale, quasi naturale, del giusto come astensione dalla πλεονεξία e cioè come rispetto dell'eguaglianza, cui la stessa ἐπιείκεια non può non rinviare. Potremo infatti confutare, argomentando a favore della tesi della priorità della giustizia come ἐπιείκεια, l'interpretazione olistico-platoneggiante della teoria aristotelica della giustizia che, facendo leva sull'identificazione che Aristotele pure propone del «giusto legale (τὸ νόμιμον δίκαιον)» con la «giustizia totale (ὅλε δικαιοσύνη)»¹⁵, tenterebbe di vanificare l'importanza del riconoscimento aristotelico della superiorità del giusto come ἐπιεικής rispetto al giusto legale quale suo «correttivo (ἐπανόρθωμα)»¹⁶.

Presentando in termini aporetici la questione dell'ἐπιείκεια, in quanto «pur non essendo la stessa cosa del giusto, non ne differisce però di genere»¹⁷ e pur sostenendo che equo e giusto sono entrambi buoni, Aristotele non esita però in pari tempo a dichiarare l'equo «superiore (βέλτιον)» e «di maggior valore

(κρείττον)» del giusto e a precisare che «esso non è il giusto secondo la legge, bensì un correttivo del giusto legale (οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ'ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου)»¹⁸. Ed egli indica la ragione dell'esistenza di un tale correttivo nel fatto che «la legge è sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non è possibile trattare correttamente in universale (αἴτιον δ'ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πας, περὶ ἐνίων δ'οὐχ οἷόν τε ὁρθῶς εἰπεῖν καθόλου. ἐν οἷς οὖν)»¹⁹.

Il richiamo al τὸ ἐπιεικές vi è inequivocabilmente connesso al riconoscimento dell'irriducibilità del particolare all'universale. Esso implica che per Aristotele il concreto non può esser sussunto sotto l'universale, ove è chiamato a dar voce proprio alle ragioni del particolare: «quando, dunque, la legge parla in universale, ed in seguito avviene qualcosa che non rientra nella norma universale, allora è legittimo – egli dichiara senz'altro – laddove il legislatore ha trascurato qualcosa e non ha colto nel segno, per aver parlato in generale, correggere (ἐπανορθοῦν) l'omissione e considerare prescritto ciò che il legislatore stesso direbbe se fosse presente, e che avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione»²⁰. Vi si implica che non è possibile, in nome dei maggiori benefici di altri, giustificare l'ingiustizia nei confronti di qualcuno e che non sarebbe legittima alcuna legge che risultasse ingiusta qualora il caso particolare da essa trascurato fosse stato presente al legislatore e nondimeno non incluso in essa.

E vi è altresì presente un diretto richiamo alla fallibilità e modificabilità delle leggi, ove esse siano ingiuste sia pur solo a causa della loro inevitabile universalità, che rinvia, oltre che alla priorità dell'ἐπιείκεια rispetto al giusto legale, anche ad un criterio di giustizia come imparzialità ed eguaglianza cui lo stesso uomo equo dovrebbe attenersi e che sembrerebbe prefigurarsi come lo stesso criterio cui anche il legislatore dovrebbe attenersi nel fare le leggi. È questo il significato più importante, nella nostra ipotesi di lettura, dell'affermazione aristotelica che «ciò che non rispetta l'eguaglianza è tutto contrario alla legge (τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον)»²¹, che è una affermazione che non si limita a descrivere i requisiti di ciò che è contro la legge ma dice anche come essa deve essere, e cioè in definitiva che una legge giusta deve rispettare sempre l'eguaglianza.

È in una tale chiave di lettura che a noi pare assumano un giusto significato anche le puntualizzazioni aristoteliche sulla natura dell'«errore (ἀμάρτημα)» della legge, che l'ἐπιείκεια avrebbe il compito di correggere e che egli riconduce al fatto che la legge in quanto norma universale può solo prendere in considerazione quel che si verifica nella maggioranza dei casi. L'insistenza aristotelica sul fatto che un tale errore non starebbe né nella legge né nel legislatore, ma nella natura della cosa (πράγμα), giacché le azioni sono tali che di esse non può trattarsi correttamente in universale²², può infatti meglio essere compresa alla luce della considerazione che Aristotele sta parlando sulla base della presupposizione di una legge giusta, pur non essendo affatto esclusa nel suo orizzonte etico-politico, la riserva di fallibilità nei confronti delle leggi.

In tale prospettiva interpretativa i limiti che l'ἐπιείκεια comporta per l'iniziale identificazione del giusto con il rispetto della legge²³ non possono certo sorprendere visto che si tratta degli stessi limiti che Aristotele pone inequivocabilmente ad una tale identificazione nel dire che ciò che è conforme alla legge è giusto nella misura in cui la legge mira all'utile comune a tutti o che «in uno dei sensi in cui usiamo il termine (che non può che essere in questo contesto il senso del giusto come τὸ νόμιμον), chiamiamo giusto ciò che produce e custodisce per la comunità politica (πολιτικῇ κοινωνία) la felicità e le sue componenti»²⁴. Il criterio cui anche il richiamo alla felicità della comunità politica rinvia sembra ancora poter essere lo stesso criterio di imparzialità e di eguaglianza cui lo stesso uomo equo sembrerebbe chiamato ad attenersi nel suo compito di correttore dell'inevitabile «errore (ἀμάρτημα)» della legge. Verrebbe così riconosciuta nell'etica aristotelica quella che con John Rawls potremmo chiamare «l'inviolabilità della persona fondata sulla giustizia su cui nemmeno il bene della società nel suo complesso potrebbe prevalere»²⁵.

Anche per Aristotele, come per Rawls, sarebbe certamente vero che, al di là delle differenti concezioni della giustizia, tutti sarebbero d'accordo sul fatto che «le istituzioni sono giuste quando non viene fatta alcuna distinzione arbitraria tra le persone nell'assegnazione dei diritti e dei doveri fondamentali e quando le norme determinano un appropriato equilibrio tra pretese contrastanti riguardo ai vantaggi della vita sociale»²⁶. In tal senso ci pare acquisti il suo vero significato l'affermazione aristotelica che «il possesso comune» dei valori del giusto e dell'ingiusto «costituisce (ποιεῖ) la famiglia e la πόλις»²⁷.

Riconoscendo con ciò agli uomini una concezione intuitiva di ciò che è giusto, di una corretta distribuzione dei benefici e degli oneri della cooperazione sociale, Aristotele conferirebbe di fatto al principio dell'eguaglianza e dell'astensione dalla pleonexia il valore di una norma che ci pare possa identificarsi come una norma "costitutiva" da cui le relazioni reciproche tra persone sarebbero governate anche al di là della loro stessa consapevolezza e capace di proporsi come criterio per la giustezza delle leggi stesse²⁸.

3. *Diritti dell'individuale e giusto sistema di cooperazione nell'etica e nella politica di Aristotele*

L'ipotesi di lettura, qui prospettata, di un esplicito riconoscimento da parte di Aristotele di un effettivo primato della giustizia come equità (ἐπιείκεια) rispetto al giusto legale (τὸ νόμιμον δίκαιον) e di un implicito rinvio, a tale riconoscimento connesso, al carattere "costitutivo" della norma della giustizia come eguaglianza ed "astensione dalla πλεονεξία", deve però ancora fare i conti con il rilevante problema, che esso apre nella prospettiva etico-politica di Aristotele, dell'estensione e dei limiti che di fatto Aristotele riconosce a quel ruolo correttivo dell'ἐπιείκεια nei confronti della legge su cui si fonderebbe la sua priorità. Nonostante le inequivocabili affermazioni aristoteliche in merito alla sua superiorità e al suo maggior valore non mancano infatti nei suoi testi

elementi che sembrano vanificarne il riconoscimento, e che perciò hanno dato luogo ad interpretazioni discordanti.

Ci riferiamo in particolare: (a) alla tesi aristotelica che la correzione della legge operata dall'uomo equo è quella che farebbe lo stesso legislatore qualora fosse presente e che egli stesso avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione ²⁹. Da tale tesi è stato infatti possibile a John Anton trarre la conclusione che «gli atti di rettificazione per essere giusti devono prendere la forma di decisioni di estendere, interpretare e lavorare entro lo schema delle norme di legge esistenti per coprire qualunque eccezione sia sotto mano o possa presentarsi in futuro» ³⁰; (b) ai dubbi e alle cautele da Aristotele espressi in merito alla questione, che egli propone in una formulazione d'altri, «se sia utile o dannoso per la città mutare le patrie leggi, qualora ce ne fossero di migliori» ³¹. Sembra infatti voler limitare in modo decisivo il raggio d'azione dell'ἐπιείκεια ove mostrerebbe di condividere il punto di vista da cui egli ritiene si debba pure guardare alla questione, che è quello del «danno che si potrebbe arrecare introducendo l'abitudine di disobbedire ai governanti». «Tenuto conto – egli scrive – che la legge, per farsi obbedire, non ha altra forza che il costume (ἥθος), il quale si forma con il trascorrere di un lungo periodo di tempo, [...] passare facilmente dalle leggi vigenti a leggi nuove finisce con l'indebolire la legge». Per cui egli scrive che quando il vantaggio di un eventuale mutamento è esiguo bisogna valutare con molta cautela la sua opportunità, tenuto conto che «è cattivo consiglio introdurre l'abitudine di abolire con facilità le leggi» ³².

È possibile a nostro avviso controbattere all'obiezione (a) che essa, in apparenza letteralmente corretta, non tiene nel debito conto che lo stesso legislatore per Aristotele, per essere un buon legislatore, deve anch'egli attenersi al criterio della giustizia come eguaglianza, come astensione, cioè, dalla πλεονεξία o, potremmo anche dire, al “comune senso di giustizia”, ovvero che le stesse leggi debbono essere ben stabilite per il bene comune. Potremmo anche dire, in altri termini, che l'uomo equo, che in Aristotele è colui che «pur avendo il conforto della legge, è portato a tenersi indietro e non è pignolo nell'applicare la giustizia fino al peggio» ³³, in tanto opera le stesse correzioni che opererebbe il legislatore in quanto come questi anch'egli si atterrebbe allo stesso criterio di giustizia come imparzialità. Mentre, per quel che riguarda l'obiezione (b), non si può non controbattere rilevando l'ovvietà delle cautele aristoteliche rispetto all'eventuale introduzione dell'abitudine a cambiare con facilità le leggi tanto più che egli sta solo prendendo in considerazione il caso in cui «il vantaggio del mutamento sarebbe esiguo». E non si potrebbe certo considerare nella prospettiva aristotelica un danno esiguo quello che si avrebbe ove fosse preclusa la possibilità alla legge stessa di realizzare il suo scopo, che è quello di consentire «di vivere in modo felice e bello (τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς)» e non la semplice “convivenza (συνζῆν)” ³⁴. È legittimamente ipotizzabile, perciò, che la correzione della legge possa spingersi fino al suo cambiamento ove essa ostacoli la au-

tonomia individuale o ogni altra condizione atta a consentire «il vivere bene e l'agire bene (τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν)» di ogni cittadino.

E del resto grande rilievo a noi pare debba darsi alla sua ammissione sia dello scarso valore della fedeltà alla tradizione come tale («in generale tutti cercano il bene e non la fedeltà alla tradizione»³⁵) sia dell'effettivo progresso delle leggi come anche delle scienze che si sono allontanate dalle pratiche tradizionali³⁶. Non c'è dubbio, infatti, che è sinceramente disposto a dar ragione a coloro cui «potrebbe sembrare miglior partito introdurre dei cambiamenti» ove riconosce che «essi sono stati pure utili nelle altre scienze», come la medicina, la ginnastica e le altre arti e tecniche ove esse si sono allontanate dalle pratiche tradizionali e che perciò, essendo la politica tra queste, anche per essa un tale allontanamento possa essere necessario³⁷.

4. *La πόλις come pluralità di uomini «diversi specificamente (ἐξ εἰδὲι διαφερόντων)»*

Se questa linea di lettura è plausibile, diventa legittimo concludere, sulla base del primato dell'ἐπιείκεια nella sua teoria della giustizia, che Aristotele è ben lungi dal proporci un modello di normatività basato sull'assolutizzazione della legge: la giustizia particolare e concreta costituita dall'ἐπιείκεια rinvia infatti ad un comune senso di giustizia come imparzialità ed eguaglianza capace di proporsi come criterio atto a consentire la critica della legge stessa e cui l'uomo equo non può non attenersi nella sua correzione della legge. Contro il sospetto che Aristotele possa finire col proporci un'etica "formale" della legge che prescinda dalla concretezza dei rapporti interpersonali tra gli esseri umani, si definiscono in modo nitido i contorni della sua etica come fondata sulla centralità dei rapporti interpersonali, e cioè sul riconoscimento dell'altro come dotato dei nostri stessi diritti.

E in quanto può così confutarsi il dubbio, da noi inizialmente avanzato sulla base della sua affermazione della superiorità del «bene comune» sul «bene del singolo», che in lui permanga un'opzione di fondo per un comunitarismo platoneggiante, possono anche acquistare tutto il loro peso le note obiezioni aristoteliche alla dimenticanza socratica delle differenze individuali nella πόλις ideale, la tesi, ad esempio, che egli ha rivolto all'ideale socratico dell'unità della πόλις che «essa è per natura una molteplicità» e cioè «non solo costituita da una pluralità di uomini, ma anche di uomini diversi specificamente, perché non nasce una città da uomini simili»³⁸.

E con ciò a noi pare possa anche ormai risultare plausibile l'ipotesi che il richiamo alla «maggiore perfezione e grandezza del bene della città», prioritariamente volto contro un modello etico individualistico nel quale il singolo si propone come monade isolata capace di perseguire da solo i propri scopi, riesce di fatto a prefigurare nella prospettiva aristotelica un modello alternativo anche rispetto a quello olistico-comunitario nel quale invece il bene del tutto è più importante del bene delle parti. Vi acquisterebbe forza anche l'ipotesi

che in essa sia identificabile il momento genetico di quella linea della riflessione etico-politica contemporanea, che ha in John Rawls il suo principale protagonista, che a noi pare anch'essa tesa a pensare le basi sulle quali poter costruire una società capace di garantire a ciascuno la possibilità di scegliersi il proprio piano di vita, al di fuori di qualsivoglia spinta alla chiusura solipsistica nel perseguimento del proprio interesse personale e nella contemporanea salvaguardia dei principali principi di giustizia ³⁹.

* Una prima formulazione di questo scritto è stata presentata e discussa ad uno degli incontri su "la cultura greco-latina e la crisi della modernità" promossi e coordinati da Giusto Picone a Palermo nel marzo 1999. Grazie a quell'occasione ho potuto raccogliere alcune delle idee che da tempo venivo discutendo nei miei corsi universitari di Storia della Filosofia morale sull'*Ethica Nicomachea* negli anni '90 in connessione sia con le tematiche di teoria dell'azione di John Searle sia con quelle più specificamente etiche di John Rawls.

¹ *Et. Nic.* I 1 1094b 9

² Cfr. *Pol.* I 2 1253a 2-4, 7-18, 26-29 («chi non può entrare a far parte di una comunità o chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma o una belva o un dio»), *Et. Eud.* VII 10 25-28 («l'uomo non è un essere solitario, ma tendente all'associazione con coloro che gli sono affini per natura»), *Et. Nic.* X 9 1169b 18. Sul carattere non strumentale della interdipendenza degli uomini così teorizzata da Aristotele sulla base dell'impossibilità per essi di raggiungere i loro scopi in isolamento gli uni dagli altri cfr. F. D. Miller Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford New York 1995, p. 376

³ Aristotele espressamente motiva il suo particolare apprezzamento della *δικαιοσύνη* quale virtù che si esercita anche «verso l'altro (πρὸς ἕτερον)» e non solo «verso se stessi (οὐ μόνον καθ'αὐτόν)», certamente significativo dell'importanza che nel suo universo morale ha il sentimento di *affiliation* con gli altri esseri umani, con la sua "rarità": «Molti – egli scrive in *Ethica Nicomachea* (V 3 1129b 32-35) – sanno esercitare la virtù nelle loro cose personali, ma non sono capaci di esercitarla nei rapporti con gli altri (πολλοὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς οἰκείοις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἕτερον ἀδυνατοῦσιν). E per questo – egli aggiunge – sembra che abbia ragione il detto di Biante che il "potere rivelerà l'uomo": chi esercita il potere, infatti, è già per ciò stesso in rapporto e in comunità con gli altri».

⁴ *Pol.* III 13 1283a 38-39.

⁵ Per una recente rilettura della teoria aristotelica dell'amicizia e sul riconoscimento in essa implicito della priorità dei valori relazionali nell'etica di Aristotele rinviamo a A. Peratoner, *Valore dell'intersoggettività. Fenomenologia e dinamiche dell'amicizia nell'etica aristotelica*, in C. Vigna (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e pensiero, Milano 2002, pp. 241-83.

⁶ «Ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός – un amico è un altro se stesso» (*Et. Nic.* IX 4 1166a 31-32). E perciò l'uomo di valore non può che essere disposto verso gli amici come verso se stesso, non può, cioè, che basare il proprio rapporto con l'amico sulla reciprocità piuttosto che su un qualsivoglia tipo di dipendenza.

⁷ *Ar. Pol.* II 11 1282b 18

⁸ *Ivi*, II 12 1283b 38-39: «κοινωνικὴν γὰρ ἀρετὴν εἶναι φάμεν τὴν δικαιοσύνην, ἣ πάσας ἀναγκαῖον ἀκολουθεῖν τὰς ἄλλας».

⁹ *Ivi*, II 12 1283a 20

¹⁰ *Ivi*, II 9 1280a 32-34; sulla *προαίρεσις* quale *conditio sine qua* non della virtù cfr. *Ar. Et. Nic.*, III 4 1111b ss.

¹¹ Per l'identificazione dell'autonomia della scelta quale "punto" sul quale si gioca in modo decisivo la partita dell'allontanamento aristotelico dalle posizioni olistiche di Platone, rinviamo alle considerazioni di Martha Craven Nussbaum in *Shame, Separateness, and Political Unity; Aristotle's Criticism of Plato*, in A. O. Rorty (ed. by), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1980, p. 122. «Platone – scrive la studiosa anglo-americana – mette l'accento sul bi-

sogno di controllo e di ordine, l'altro è disposto a tollerare una certa dose di disordine in nome dell'autonomia. La disputa parte da due analisi differenti della natura umana e dei bisogni. Aristotele insiste che gli esseri umani, che sono naturalmente dotati della capacità di ragion pratica, hanno bisogno di esercitare tale capacità. Condizioni sociali che non permettono il suo sviluppo e, con l'età adulta, il suo esercizio separato, non permettono una reale fioritura umana. [...] Platone, al contrario, sostiene che il nostro principale bisogno è che la nostra vita sia regolata da ragione e che le nostre anime siano poste in uno stato di armonia che risulti da questa regola. Non ha importanza, almeno non cruciale, come questa regola è assicurata».

¹² Sulla centralità della δικαιοσύνη nel codice morale collaborativo che nell'universo morale greco del IV secolo soppianta i valori utilitaristi e individualisti omerico-sofistici ci limitiamo a rinviare al noto studio dell'Adkins dal titolo *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford University Press, Oxford 1960; trad. it. a cura di A. Plebe in *La morale dei greci. Da Omero ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1987.

¹³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1971; trad. it. a cura di S. Maffettone in *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 27.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ *Et. Nic.* V 5 1130b 10-18.

¹⁶ Cfr. J. Anton, *Aristotle on Justice as Equity* (Ο Αριστοτέλης για τη δικαιοσύνη ως επιείκεια), in AA. VV., *On Justice. Plato's and Aristotle's Conception of Justice in Relation to Modern and Contemporary Theories of Justice* (ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ...), ed. by K. Bouduris, Atene 1989, pp. 1-8.

¹⁷ *Et. Nic.* V 14 1137b 6.

¹⁸ *Ivi.*, V 14 1137 b 9.

¹⁹ *Ivi.*, V 14 1137b 13-14. Cfr. anche, sui limiti del giusto legale, *Rhet.* I 13 1374° 25ss.

²⁰ *Ivi.*, V 14 1137b 20-23: «ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, συμβῇ δ' ἐπὶ τοῦτου παρὰ τὸ καθόλου, τότε ὀρθῶς ἔχει, ἢ παραλείπει ὁ νομοθέτης καὶ ἡμαρτεν ἀπλῶς εἰπών, ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν, ὃ κὰν ὁ νομοθέτης αὐτὸς ἂν εἶπεν ἐκεῖ παρών, καὶ εἰ ἦδει, ἐνομοτέτησεν».

²¹ *Et. Nic.* V 5 1130b 12.

²² Sulla «diversità (διαφορά)» e «instabilità (πλάνη)» delle «cose moralmente belle e giuste (τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια)» come anche dei «beni (τὰγατά)», Aristotele fonda anche in *Ethica Nicomachea* (I 1 1094b 12-25) la particolarità dello statuto della filosofia pratica rispetto alle scienze dimostrative. Sulla modernità di tale esito del pensiero aristotelico in quanto capace di fondare l'autonomia del sapere pratico e perciò «quasi sorprendente anticipazione del pensiero di Kant» cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari-Roma 1989, p. 159.

²³ [...] «πάντα τὰ νόμimά ἐστὶ πῶς δίκαια – tutto ciò che è conforme alla legge è in qualche modo giusto» (*Et. Nic.* V 1 1129b 12).

²⁴ *Ivi.*, V 1 1129b 18-19. Nelle righe successive Aristotele, dopo aver sottolineato come la legge regoli tutti gli ambiti della vita dell'uomo, conclude che essa lo fa «prescrivendo alcune cose e vietandone altre, in modo retto (ὀρθῶς) se sono state stabilite rettamente (ὀρθῶς), meno bene se sono state improvvisate».

²⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 21.

²⁶ *Ivi.*, p. 23.

²⁷ *Pol.* I 2 1253a 18.

²⁸ Questa nostra ipotesi di lettura si colloca all'interno di una ricerca storiografica più ampia che mira a rintracciare in alcuni apetti del pensiero aristotelico la genesi dell'idea di morale come logica dell'agire e della logica come morale del pensiero. Ne abbiamo già presentato qualche risultato in *Giudizi di valore e pretese di validità: implicazioni deontiche della speech act theory*, in S. Nicosia (a cura), *Il Giudizio*, Carocci, Roma 2000, pp. 115-27, cui rinviamo per la rilettura in una chiave interpretativa antirelativistica ed antiplatonica ad un tempo della confutazione aristotelica del negatore del principio di non contraddizione.

²⁹ Cfr. *Et. Nic.* V 14 1137b 22-23.

³⁰ Cfr. J. Anton, *Aristotle on Justice as Equity*, cit., p. 3.

³¹ *Pol.* II 8 1268b 27-28.

³² *Ivi.*, II 8 1269a 20-24.

³³ *Et. Nic.* V 11 1138a.

³⁴ *Pol.* III 1281a 2-4.

³⁵ *Pol.* II 8 1269a 3.

³⁶ «E qualcuno potrebbe sostenere che nei fatti stessi si riscontrano indizi di questi progressi, osservando che le leggi antiche erano eccessivamente rozze e barbare: basti pensare che i Greci andavano armati e si vendevano gli uni agli altri le donne e che in alcuni luoghi sono rimasti antichi ordinamenti legislativi di una estrema semplicità, come la legge sugli omicidi di Cuma, la quale sancisce che, se chi persegue un omicidio porta in giudizio un certo numero di testimoni suoi parenti, l'imputato è ritenuto colpevole dell'omicidio» (*Pol.* II 8 1268b 38 -42 e 1269a 1-3).

³⁷ Ivi, II 8 1268b 34-38.

³⁸ *Pol.* II 2 1261 22-25: «οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις ἀλλὰ καὶ ἐξ εἶδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων». Aristotele vi rileva (ivi, II 2 1261a 18-22) anche come la πόλις non è per natura una unità organica come un essere umano individuale e che «procedendo sempre più sulla strada dell'unità, diventerà di città famiglia e da famiglia uomo singolo, perché appunto si potrebbe dire che la famiglia è più unitaria della città e l'individuo più della famiglia». Su tale critica aristotelica come critica all'olismo estremo che Aristotele attribuisce a Socrate come presentato nella *Repubblica* platonica rinviamo al già cit. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* di F. D. Miller Jr., pp. 205-10.

³⁹ Cfr., sulla "posizione originaria" come condizione in cui sarebbe possibile, per Rawls, in quanto caratterizzata dal "velo di ignoranza" e perciò atta a garantire l'imparzialità, stabilire dei principi di giustizia che forniscano dei criteri per la correttezza stessa delle leggi, J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., pp. 32-35 e 111-35.

Elisabetta Di Stefano

Zeusi e la bellezza di Elena

La storia di Zeusi di Eraclea (V-IV sec. a. C.) che, per raffigurare Elena nel tempio di Hera Lacinia, selezionò cinque tra le più belle fanciulle di Crotona e di ciascuna prese la parte migliore, formando nella sua mente l'immagine di una perfetta bellezza, diviene nel Rinascimento un motivo ricorrente nella trattatistica sulle arti. Nella sua analisi per delineare la continuità e le trasformazioni dell'Idea ¹, da concetto trascendentale platonico a prototipo di perfezione insito nella mente dell'artista, Erwin Panofsky non dimentica di citare tale aneddoto, «tanto abusato» negli scritti sulle arti. Ma con questa espressione lo studioso – dopo aver tracciato due percorsi dell'Idea, quello neoplatonico che giunge fino a Marsilio Ficino e l'altro che, attraverso la retorica latina (Cicerone e Seneca) infonde il concetto di ideale nella teoria dell'arte del primo Rinascimento – mostra di non cogliere lo spessore teorico del *topos* di Zeusi, ritenendolo semplicemente un tedioso luogo comune. In realtà si tratta di un principio euristico in cui sono convenute, fondendosi alla condanna platonica degli *eidola*, tutte le successive interpretazioni dell'Idea come frutto di una scelta a partire da materiali dati, grazie all'ausilio di un giudizio raffinato.

Come tutte le leggende, anche la vicenda di Zeusi presenta alcune varianti che le conferiscono un valore ambiguo e che influiranno sulle riprese posteriori volte a privilegiare l'una o l'altra sfumatura. Ripercorrendo, a partire dalle fonti antiche, la storia di queste trasformazioni semantiche attraverso i secoli si può capire come quest'aneddoto, lungi dal costituire un mero *topos*, assurga a paradigma ermeneutico della creazione artistica. Per comprendere meglio tali mutamenti di significato, si può parlare di “transunzione concettuale” ², applicando alla storia delle idee un termine mutuato dalla retorica. La “transunzione”, infatti, è quella figura retorica che determina uno slittamento, sul piano sincronico, da un asse semantico all'altro, ad esempio da quello metaforico a

quello letterale. Se ci spostiamo verso una prospettiva storica, e quindi sull'asse diacronico, la "transunzione" può essere una chiave per spiegare le libere associazioni che si verificano tra i concetti. Pertanto accogliendo questa linea ermeneutica è possibile interpretare alcuni *topoi* non semplicemente come *exempla* letterari, ma come principi euristici di proposte teoriche.

A prima vista non è del tutto chiaro se la storia di Zeusi rappresenti un estremo caso di riproduzione meccanica del reale oppure offra all'artista l'occasione di esercitare un'importante facoltà di giudizio. La prima ipotesi è convalidata da Plinio che, nella *Naturalis Historia*, traccia l'episodio con rapidi cenni, esaltando l'accurata precisione del pittore ³. D'altro canto più volte nel trattato Zeusi è lodato per la sua mimesi realistica (si pensi ad esempio alla famosa competizione con Parrasio ⁴). Al contrario Cicerone, nel *De inventione* (II, I), riporta con dovizia di particolari l'aneddoto per spiegare con un *exemplum* la sua aspirazione ad una perfetta eloquenza come sintesi di più modelli ⁵.

L'ambiguità del mito, che in Plinio sottolinea il valore imitativo e in Cicerone la capacità di trascendere il reale in una sintesi superiore, rimane latente nelle riprese successive e dimostra come quella contraddizione rilevata da Panofsky nella teoria dell'arte rinascimentale, oscillante tra mimesi realistica e selezione migliorativa, è insita, fin dall'origine, nell'*exemplum* paradigmatico che ne veicola il precetto estetico. Tuttavia assume sfumature diverse secondo le connotazioni di volta in volta sottolineate. Ad esempio Boccaccio nel *Comento al V Canto dell'Inferno* dantesco, privilegiando l'intento realistico, interpreta Elena come un soggetto reale e concreto. Ma in generale la versione pliniana rimane limitata e circoscritta a qualche caso, come i *Commentari* (1447-55) di Lorenzo Ghiberti che ambienta l'episodio ad Agrigento, mantenendo il silenzio sul soggetto della pittura ⁶, mentre è soprattutto la variante idealizzante di Cicerone ad avere maggiore diffusione nella trattatistica, confermando il ruolo fondativo svolto dalla retorica nella nascita della teoria dell'arte ⁷.

Tale paradigma estetico si arricchisce di un'ulteriore complessità semantica quando si fonde con il modello teorico, di origine neoplatonica, che spiega la produzione dell'opera d'arte alla luce di un'Idea insita nella mente dell'artista. La fonte è ancora Cicerone: fondendo la filosofia di Platone ⁸ con quella di Aristotele ⁹, l'Arpinate, in un famoso passo dell'*Orator*, collega esplicitamente l'Idea platonica ad un'eccelsa forma di bellezza che, pur non derivando da percezione sensoriale, è presente nella mente dell'artista: «Io non cerco un modello concreto, ma quella perfezione assoluta, che in un lungo discorso appare rare volte, e oserei dire giammai; [...] non c'è nulla, in nessuna cosa, tanto bello, di cui non sia più bella quella forma ideale donde deriva, come da un volto l'immagine, la nostra rappresentazione: il che non possiamo comprendere né con gli occhi né con le orecchie, né con alcuno dei nostri sensi, ma solo con l'immaginazione della nostra mente. [...] come nelle arti figurative c'è un ideale perfetto di bellezza, sul cui modello, che è solo pensato dalla mente,

vengono plasmate, mediante l'imitazione, quelle forme che non esistono nel mondo della realtà, così il tipo perfetto di eloquenza noi possiamo contemplarlo solo con la mente. [...] Questi perfetti modelli delle cose vengono chiamati da Platone [...] idee»¹⁰.

Nella rappresentazione retoricamente esaltata della creazione artistica, fornita da Cicerone, l'artista non è più il platonico imitatore dell'ingannevole mondo delle apparenze; egli lavora fissando il suo sguardo interiore su un perfetto prototipo di bellezza che custodisce nello spirito, pur non riuscendo a trasfonderla per intero nell'opera. Sebbene infirmando la stessa concezione estetica di Platone, si forma così quel concetto di ἔνδον εἶδος, ("idea interna") quale rappresentazione immanente alla coscienza, ma partecipe della perfezione dell'idea, che ritroveremo nella corrente neoplatonica.

Un momento di passaggio significativo si ha con Plotino, il quale pur tentando di restituire alla *cogitata species*, coniata da Cicerone, il valore oggettivo e trascendente proprio del sistema platonico, ne conserva l'*exemplum* artistico, consolidando con la sua autorità filosofica quel connubio tra idea metafisica e arte che sarà presente nella speculazione neoplatonica medievale e rinascimentale. Per Plotino il marmo, trasformato in opera d'arte, riceve la sua bellezza non dalla componente materiale, perché altrimenti qualsiasi marmo grezzo sarebbe bello, ma a causa della forma che l'artista gli ha conferito: «questa forma (τὸ εἶδος) non c'era, prima, nella materia, ma era nella mente dell'artista ancor prima di entrare nel marmo»¹¹. Inoltre sottolinea il valore "poietico" delle arti, capaci di produrre «molte cose di per se stesse, in quanto aggiungono alla natura qualcosa che ad essa manchi, poiché possiedono in se stesse la bellezza»¹². In questo passaggio significativo la bellezza è ormai discesa dall'iperuranio per calarsi nell'arte, tuttavia rimane sempre un concetto metafisico, poiché non deriva dalla realtà, ma dall'essenza stessa di un' "idea" superiore: «Così Fidia creò il suo Zeus senza guardare ad un modello sensibile, ma lo colse quale sarebbe apparso, qualora Zeus stesso consentisse ad apparire ai nostri occhi»¹³.

Questo aneddoto acquista, come quello di Zeusi, valore di paradigma per indicare la creazione artistica; però, mentre l'uno esprime un ideale estetico che si origina come sintesi del molteplice sensibile, l'altro, col prestigio del nome di Fidia, avalla la possibilità per l'artista di accedere ad una bellezza superiore a quella riscontrabile in natura e da essa indipendente. Tuttavia, nel corso del tempo, i due aneddoti subiscono trasformazioni concettuali che tendono a farli convergere. Poiché Zeusi ha tramandato non tanto il ritratto della donna Elena, ma un prototipo di perfezione che nell'immaginario collettivo tende a coincidere con la divinità, si è confusa talvolta Elena con Venere¹⁴. Al contrario in ambienti stoici si riprende la vicenda di Fidia per reagire ai limiti dell'imitazione imprigionata nell'*hortus conclusus* del mondo fenomenico, facendo appello non ad una verità metafisica, ma ad un'idea che la fantasia ha creato a partire dalla realtà. Esemplificativo in tal senso quel passo di Flavio

Filostrato (II-III d. C.) in cui ad un egiziano che gli chiedeva ironicamente se Fidia e gli altri artisti, per poter imitare gli dei, fossero saliti in cielo ad osservarli nelle loro vere sembianze, Apollonio di Tiana risponde: «Fu l'immaginazione a creare queste effigi, che è artista più sapiente dell'imitazione. L'imitazione può creare soltanto ciò che ha visto, ma l'immaginazione crea anche quel che non ha visto, poiché può formarsene l'idea in riferimento alla realtà»¹⁵. Non si tratta più di una contemplazione metafisica dell'Idea, posta su un piano soprasensibile ma, come nella vicenda di Zeusi, si fa riferimento ad una rielaborazione del reale per ottenere un prototipo perfetto: un'ideale.

L'accostamento tra le due vicende, pur seguendo un percorso inverso, avviene anche nei *Facta et dicta memorabilia* di Valerio Massimo (I d. C.), un repertorio aneddotico in voga nel Medioevo e nel Rinascimento. L'autore riporta le storie di Fidia e di Zeusi nella sezione dedicata alla *fiducia sui* (3, 7), volendo in tal modo sottolineare la consapevolezza dell'artista riguardo alle proprie doti¹⁶. Dopo aver dipinto l'effigie di Elena, senza neppure attendere i giudizi della gente, Zeusi vi appose i versi dell'*Iliade* (III, vv. 156-157: «Non è vergogna che i Teucri e gli Achei schinieri robusti, | per una donna simile soffrano a lungo dolori»¹⁷), cosciente che la bellezza della sua opera era pari a quella generata con *parto celeste* da Leda¹⁸ e a quella cantata con *ingegno divino* da Omero. In tal modo l'attività dell'artista è messa sullo stesso piano della capacità creativa del dio e del poeta. Inoltre l'accostamento alla storia di Fidia che, guidato dai versi di Omero, ascese al cielo per cogliere l'idea della perfetta bellezza¹⁹, pur soggiacendo al principio dell'*ut pictura poesis*, colloca i due aneddoti sullo stesso piano come espressione di un medesimo valore estetico.

Carica di queste sedimentazioni concettuali, la storia di Zeusi viene ripresa nel Rinascimento, determinando una serie di ambiguità ermeneutiche. Esempio il caso di Leon Battista Alberti, il quale, pur rifacendosi alla variante ciceroniana cita l'aneddoto per affermare un'esigenza realistica, ovvero per dimostrare che il pittore deve lavorare in piena aderenza alla natura: «Fugge gl'ingegni non periti quella idea delle bellezze, quale i bene essercitatissimi appena discernono. Zeusis, prestantissimo e fra gli altri essercitatissimo pittore, per fare una tavola qual pubblico pose nel tempio di Lucina appresso de' Crotoniati, non fidandosi pazzamente, quanto oggi ciascuno pittore, del suo ingegno, ma perché pensava non potere in uno solo corpo trovare quante bellezze egli ricercava, perché dalla natura non erano ad uno solo date, pertanto di tutta la gioventù di quella terra elesse cinque fanciulle le più belle, per torre da queste qualunque bellezza lodata in una femmina. Savio pittore, se conobbe che ad i pittori, ove loro sia niuno essempla della natura quale elli seguitino, ma pure vogliono con suoi ingegni giugnere le lode della bellezza, ivi facile loro avverrà che non quale cercano bellezza con tanta fatica troveranno, ma certo piglieranno sue pratiche non buone, quali poi ben volendo mai potranno lassare»²⁰. Il riferimento alla nozione di Idea si risolve, quindi, nel monito

all'osservanza delle regole e alla pratica dell'esercizio piuttosto che nel seguire il proprio ingegno, nonostante Alberti, forse per implicita influenza di Valerio Massimo, attribuisca al pittore Zeusi altissima considerazione tanto da farne l'*exemplum* paradigmatico della nozione di artista come *alter deus* ²¹.

L'integrazione tra l'ambito concettuale dell'Idea e quello della creazione artistica, esemplificata nel paradigma estetico di Zeusi, si consolida nel Rinascimento, trovando ampia diffusione non solo negli scritti sulle arti, ma anche in quelli sulla letteratura ²². Nell'epistola *De imitatione* di Giovanfrancesco Pico della Mirandola, datata 19 settembre 1512 e inviata a Pietro Bembo, il nipote del grande Pico sostiene, sulla scorta del platonismo ficiniano che, quando imita, l'uomo viene illuminato da una certa idea insita nell'animo e operante come guida istintiva nella scelta: «Egli, per rappresentare quell'immagine di un bellissimo corpo dell'eloquenza, scelse tutti gli uomini insigni per facondia, mentre Zeusi selezionò soltanto cinque fanciulle di Crotone famose per la loro bellezza; e non confidando abbastanza in essi, ritenne la stessa bellezza o l'ideale perfetto dell'eloquenza degno soltanto di imitazione e non legato assolutamente a nessuno. Pertanto dobbiamo imitare quella perfetta facoltà del dire che certamente abbiamo nell'animo, con la quale possiamo anche valutare pregi e difetti del discorso nostro o degli altri; sia che la stessa idea sia del tutto innata e perfetta fin dall'origine, sia che essa si sia perfezionata col passare del tempo, mediante lo studio di molti scrittori» ²³. In sostanza, secondo Pico, ciascuno segue l'idea della scrittura che ha dentro l'animo nella scelta dei tratti migliori degli altri, da utilizzare come materiali su cui esercitare l'*inventio* per creare uno stile personale, come le api che prendono da vari fiori il nettare per produrre il miele ²⁴.

Si tratta di una proposta teorica che avrà ampio seguito. Così Giovan Battista Armenini (*De' veri precetti della pittura*, 1587) ritiene che Zeusi non avrebbe potuto armonizzare le parti naturali, se non avesse posseduto una «singolare maniera»; e Lodovico Dolce (*Aretino o dialogo della pittura*, 1557) lascia presupporre che il pittore abbia aggiunto di suo molti eccellenti tratti ai pregi che trovava nelle cinque ragazze. In tal modo, dall'antichità al Rinascimento, il motivo di Zeusi campione del realismo subisce uno slittamento verso il concetto di idealizzazione della natura. La parabola si conclude con Raffaello il quale, in una lettera a Baldassare Castiglione, ascrivibile al 1514, afferma che in assenza di belle donne e di buoni giudici si serve di una «certa idea» che trova dentro di sé ²⁵.

Sembra di ritornare all'ἔνδοξον εἶδος di Cicerone e Plotino: l'ideale viene a coincidere con l'idea. L'aneddoto, infatti, ha ormai assunto un significato opposto a quello del *De inventione*, finendo col farsi portatore di un'immagine ispirata che determina la creazione di una perfetta bellezza, frutto di un innato senso di proporzione. Pur non contenendo espliciti riferimenti alla dottrina platonica, la lettera di Raffaello ne è sostanzialmente impregnata ²⁶. L'imitazione della natura è insufficiente per dipingere la bellezza; neppure l'imitazione

eclettica e selettiva, operata da Zeusi, è praticabile nel presente, sia per la mancanza di belle donne sia per la mancanza di buoni giudici capaci di valutare le singole bellezze. Per questo Raffaello assegna un ruolo decisivo all'idea che gli «viene nella mente» e alla capacità dell'artista di dare forma a quell'intima rappresentazione, senza lasciarsi influenzare da stimoli esterni.

Tuttavia, come rileva Panofsky²⁷, Raffaello non affronta il problema dell'origine, metafisica o fisica, dell'idea di bellezza. La prima soluzione è accolta da Francisco D'Olanda che, influenzato dal platonismo di Michelangelo e Marsilio Ficino, riconduce a Dio l'origine della bellezza e della stessa creazione artistica²⁸. Ma il suo trattato, seppure costituisce l'unico momento a tutt'oggi noto in cui l'idea metafisica viene accolta nella teoria dell'arte, cade nell'oblio e non ha ulteriori ripercussioni. La seconda strada è percorsa dai teorici italiani che, mutuando l'impianto concettuale e gli schemi espositivi dei loro trattati dalla retorica, attraverso l'aneddoto di Zeusi, fanno proprio il paradigma estetico di una bellezza perfetta elaborata nell'animo dell'artista a partire dalla selezione del reale.

Nella storia delle trasformazioni concettuali della vicenda di Zeusi gli opposti si toccano: l'apice della bellezza può avere gli stessi effetti nefasti del culmine della bruttezza. Così Daniele Bartoli (*Dell'huomo di lettere difeso et emendato*, 1646) riferisce che l'antico pittore Nicostrato vedendo il famoso dipinto di Elena realizzato da Zeusi rimase talmente colpito da sembrare pietrificato: «al primo sguardo, come s'egli avesse mirato non una testa d'Elena, ma di medusa, restò di sasso, e sembrava con iscambievole inganno, tanto viva Elena nella pittura, quanto morto Nicostrato nello stupore»²⁹.

Il gusto barocco, diletlandosi di «ingannevoli scambi», continua a farsi gioco della bella Elena. Giovan Battista Marino, ne *La Galeria* (1619), pone sullo stesso piano la bellezza naturale della vera Elena con quella artistica forgiata dallo scalpello: «Son la famosa figlia | del sommo Giove e della bella Leda. | Or volga in me le ciglia | l'irto Sposo, e veda | se lo scarpel de l'Arte, che m'intaglia, | del pennel di Natura il pregio | agguaglia. | Conceda pur, conceda | l'altra al Troiano, e senza sangue e | morte | una n'abbia l'amante, una il | consorte».

Il culmine di questo percorso si tocca con Giovan Pietro Bellori che nell'*Idea del Pittore, dello scultore e dell'Architetto* (1664), tra gli autori che l'hanno preceduto nello sforzo di istituzionalizzare il processo di creazione intellettuale rispetto al lavoro puramente mimetico, cita Zeusi. Per Bellori il nuovo Zeusi è Guido Reni: il suo *Rapimento di Elena* dimostra che il pittore ha rappresentato non ciò che si offre alla vista, ma ciò che poteva vedere nell'idea³⁰. Con Bellori si afferma un'estetica del bello che conferisce all'arte una posizione a sé stante e intermedia tra l'ambito puramente divino e quello esclusivamente naturale, facendo derivare l'idea né dalla natura né da Dio, ma dalla mente dell'artista. Nell'elaborare questa concezione estetica contribuiscono notevolmente le teorie di Torquato Tasso sull'immaginazione. Ne *Il Ficino*

overo de l'arte, dialogo fra Cristoforo Landino e Marsilio Ficino sul concetto d'arte, Tasso, per bocca di Ficino, conclude che, seppure le forme contenute nell'animo non vi risiedono *ab æterno* ma nascono dai sensi, e le opere d'arte esistono in virtù della materia, l'arte del creare prescinde dall'effettiva realizzazione e l'origine risiede nell'anima³¹. Ma soprattutto la definizione di Idea, come perfezione nell'arte della bellezza naturale attraverso l'esercizio della fantasia, Bellori la mutua dal *De pictura veterum* (1637) di Franciscus Junius.

Junius, sulla falsariga platonica, riprende il concetto dell'artista demiurgo e individua due tipi di imitazione, caratterizzati da una gerarchia assiologica: l'imitazione *icastica*, ovvero di ciò che si vede (questa a sua volta si suddivide in una mimesi realistica ed in una selettiva, volta a migliorare la natura sul modello di Zeusi)³²; l'imitazione *fantastica*, ovvero di ciò che non è visibile con i sensi ma solo con l'immaginazione. Questa dottrina, perdendo l'accezione negativa della formulazione platonica³³, trasforma la creazione artistica in un'euristica in cui l'artista, sul modello di Fidia, deve ritrovare la Bellezza perduta, che non è di ordine naturale ma mentale³⁴.

Gli aneddoti di Fidia e di Zeusi che per Junius indicavano due momenti di un processo mimetico ascensionale, trovano una sintesi nella dottrina di Bellori, secondo il quale l'artista deve unire vero e verisimile, idea e natura. Contro l'imitazione realistica dei caravaggeschi e quella "capricciosamente" fantastica dei manieristi, Bellori addita l'imitazione idealizzante di Annibale Carracci, che aspira all'ideale a partire da modelli visibili.

Con Bellori l'Idea, che alberga nella mente dell'artista, giunge al culmine di perfezione tanto da superare non solo la bellezza presente in natura, ma persino quella stessa di Elena. Contestando la tradizione omerica sull'origine della guerra di Troia, Bellori sostiene che la causa del conflitto non sarebbe stata la bellezza imperfetta di una donna reale, ma la perfetta venustà di una statua rubata da Paride. Si tratta di una variante che ha diverse attestazioni (Stesicoro, Euripide, Erodoto)³⁵, rispetto alla quale però Bellori si distingue in quanto afferma che i Greci erano consapevoli di battersi per una statua. Il nuovo ideale estetico del Seicento viene affermato, ancora una volta, ricorrendo al famoso aneddoto: la statuaria antica, frutto della selezione operata da artisti di gusto, acquista un pregio superiore al modello naturale e diviene prototipo di assoluta perfezione. La storia di Zeusi, comunemente letta come esempio di eclettismo, viene assorbita dentro l'estetica classicista dell'imitazione dell'uno, la bellezza perfetta, l'unica che può sfidare il tempo e tendere all'eternità³⁶.

Come ha intuito Panofsky, la convergenza tra Idea e arte avviene, in modo produttivo per la nascita dell'estetica, non sul versante speculativo, ma su quello pragmatico che, a partire da Alberti, ha impostato la teoria dell'arte su fondamenti retorici. Infatti, l'idea, nell'accezione interiorizzata di Plotino (ἐν-δὸν εἶδος) rimarrà oggetto speculativo proprio della tradizione neoplatonica

che si rivolgerà all'arte solo per esigenze esemplificative. Mentre la teoria dell'arte sostituisce al concetto di "idea" quello di "ideale", finendo così per mistificare la stessa interpretazione storica del pensiero platonico. Alle origini di questo percorso, troviamo l'aneddoto di Zeusi che dal *De inventione*, rimbalza non solo come mero *topos*, ma come vero e proprio paradigma concettuale, nelle pagine della trattatistica d'arte rinascimentale ed oltre. Proseguendo su questo percorso infatti troviamo Charles Batteux, non a caso un professore di retorica, che nel suo famoso saggio su *Le Belle Arti ricondotte a un unico principio* sancisce, non solo terminologicamente, la nascita di un concetto in cui ormai convergono l'idea del bello e la nozione dell'arte³⁷. Le *Belle Arti* sono il frutto non di un'imitazione pedissequa, ma di una selezione della natura, secondo l'antico monito di Zeusi.

¹ E. Panofsky, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica* (1924), trad. it. di E. Cione, Firenze, La Nuova Italia, 1996².

² L. Barkan, *The Heritage of Zeuxis: Painting, Rhetoric and History*, in A. Payne, A. Kuttner, R. Smick (a cura di), *Antiquity and its Interpreters*, Cambridge University Press, 2000, pp. 99-109.

³ Plinio, *Naturalis Historia*, XXXV, 36, trad. it. di S. Ferri, *Storia delle arti antiche*, Milano, Rizzoli, 2000, p. 185: «ma fu, del resto, così esagerato nella diligenza che, dovendo fare per gli Agrigentini un quadro da dedicarsi a pubbliche spese nel Tempio di Hera Lacinia, volle prima esaminare le loro fanciulle nude e ne scelse cinque come modelle affinché la pittura rappresentasse ciò che di più perfetto c'era in ciascuna di esse». Rispetto a Cicerone, Plinio riporta una variante topografica. Il riferimento ad Agrigento è dovuto probabilmente ad un'associazione mentale con l'altra opera di Zeusi, l'Alcmena, realizzata per quella città. Ibid., 62, p. 183. Inoltre Plinio non menziona il soggetto della pittura e non offre segnali per la sua identificazione. Solo al § 66 ricorda un'immagine di Elena realizzata da Zeusi e posta nel portico di Filippo.

⁴ Ibid., 65, p. 185. Cfr. anche l'aneddoto del dipinto con il fanciullo che porta l'uva (ibid., 66, p. 187).

⁵ Cicerone, *De inventione*, II, 1, trad. it. a cura di A. Pacitti, *L'invenzione retorica*, Milano, Mondadori, 1967, p. 158 e ss. Cfr. anche Dionisio di Alicarnasso, *De veteribus scriptoribus censura*, I.

⁶ L. Ghiberti, *I commentari*, a cura di O. Morisani, Napoli, Ricciardi, 1947, p. 21: «E di tanta eccellenza e diligenza fu nell'arte [Zeusi], che avendo a fare una tavola agli Agrigentini, la quale essi aveano consacrata pubblicamente di Giunone Liornia [Lacinia], egli scrisse vergini ingnude degli Argentinini, acciocché egli di ciascuna pigliasse qualche bella parte per condurre a perfezione l'opera sua, la quale fu disegnata in una tavola bianca con meravigliose arti».

⁷ Un incrocio tra la tradizione ciceroniana, ambientata a Crotona, e quella pliniana, che tace sul soggetto, si riscontra nel *Riposo* (1584) di Raffaele Borghini (Milano, Edizioni Labor, 1967, pp. 269-70): «Questi [Zeusi] dovendo fare una figura a' Crotoniati per mettere nel tempio di Giunone, volle vedere ignude le più belle fanciulle della città, delle quali ne scelse cinque le meglio formate, e togliendo da ciascuna le più belle parti, ne venne a formare la sua bellissima immagine».

⁸ Secondo Platone (*Repubblica*, X, 596a-598d) le "Idee" sono verità metafisiche, a cui può giungere solo il dialettico, mai l'artista, che si limita alla mera riproduzione del reale, copia ingannevole delle forme eterne e immutabili, esistenti solo nell'iperuranio.

⁹ Aristotele nella *Metafisica* (VII, 7, 1032b, trad. it. di A. Russo, Roma-Bari, Laterza, 1988³, p. 199), dopo aver affermato che tutto nasce dall'immettersi di una determinata forma in una determinata materia, specifica: «per quanto concerne, invece, i prodotti dell'arte dobbiamo sottolineare che essi sono quelle cose la cui forma risiede nell'anima dell'artista». Oltre alle due categorie di materia e forma, Aristotele, come è noto, ne conosce altre tre (causa, fine e mezzo) anche esse applicabili alla creazione artistica e in tal senso già recepite da Seneca, (*Ep.* LXV, 2 e ss.) il quale, in accordo con Aristotele,

tele, enumera quattro cause dell'opera d'arte: la *materia*, dalla quale essa sorge, l'*artista*, per mezzo del quale sorge, la *forma*, in cui essa sorge, e lo *scopo*, a motivo del quale sorge.

¹⁰ Cicerone, *Orator* II, 7 e ss., trad. it. di G. Norcio, in *Opere retoriche*, Torino, UTET, 1976, p. 799.

¹¹ Plotino, *Enn.* V, 8, 31, trad. it. a cura di G. Faggini, Milano, Bompiani, 2002², p. 905.

¹² *Ibid.*, p. 907.

¹³ *Ivi.*

¹⁴ Per la sostituzione di Elena con Venere cfr. P. Pino, *Dialogo della pittura* (Venezia, 1548), in P. Barocchi (a cura di), *Trattati d'arte del Cinquecento*, vol. I, Bari, Laterza, 1960, p. 99; A. Condivi, *Vita di Michelangelo*, Firenze, Rinascimento del libro, 1931, pp. 112-13.

¹⁵ F. Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana* 6, 19, trad. it. di D. Del Corno, Milano, Adelphi, 1988², p. 283.

¹⁶ Valerio Massimo, *Faits et dits mémorables*, III, 7, ext. 3, tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1995, pp. 269-70.

¹⁷ Omero, *Iliade*, III, vv. 156-57, a cura di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1990², p. 97.

¹⁸ Secondo una variante mitologica Zeus sotto forma di cigno si unì a Leda che generò Elena.

¹⁹ Valerio Massimo riferisce la vicenda di Fidia immediatamente dopo quella di Zeusi, con un accostamento che implicitamente associa i due paradigmi estetici. Valerio Massimo, *Faits et dits mémorables*, III, 7, ext. 4, cit., pp. 270-271. Fidia, dopo aver realizzato la famosa statua di Giove Olimpico, ad un amico che gli chiedeva cosa lo avesse guidato quando era *asceso al cielo* per cogliere i tratti di Giove, indicò i versi di Omero (*Iliade* I, vv. 528-30, cit., p. 31: «Disse e con le nere sopracciglia il Cronide accennò; | le chiome ambrosie del sire si scompigliarono | sul capo immortale: scosse tutto l'Olimpo»). La storia di Fidia, che prende a modello i versi omerici, si trova anche nella *Geographia* di Strabone e nel XII discorso (detto l'*Olimpico*) di Dione Crisostomo, il quale aggiunge il motivo della superiorità della poesia sulla scultura, assente in Strabone. Cfr. Dio Chrysostom, *Discourses, with an English translation* by J. W. Cohoon and H. Lamar Crosby, vol. II, (The Loeb Classical Library), London-Cambridge (Mass.), Harvard U. P., 1977.

²⁰ L. B. Alberti, *De pictura*, III, 59, a cura di C. Grayson, Roma-Bari, Laterza, 1980, p. 96.

²¹ Su questo argomento cfr. il mio intervento, *Leon Battista Alberti e l'idea della bellezza*, presentato al convegno *Leon Battista Alberti teorico delle arti*, Mantova 25-27 ottobre 2003, in corso di stampa negli atti. Su questa linea è interessante la posizione di Leonardo che più volte nel suo trattato propone l'accostamento tra il pittore e dio. Ma se in Alberti il richiamo a Zeusi serviva per spingere l'artista verso una maggiore aderenza alla regola e alla mimesi, Leonardo si esprime negativamente verso coloro che mettono insieme materiali di diversa provenienza: tale è il poeta che si "veste" di abiti altrui, trasformando in modo innaturale se stesso. Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, I, 10, Milano, TEA, 1995, p. 8: «se vuoi vestirti delle altrui scienze separate da essa poesia, elle non sono tue [del poeta], come astrologia, retorica, teologia, filosofia, geometria, aritmetica, e simili; tu non sei allora poeta, tu ti trasmuti, e non sei più quello di che qui si parla. Or non vedi tu, che se tu vuoi andare alla natura, tu vi vai con mezzi di scienze fatte d'altrui sopra gli effetti di natura, ed il pittore per sé senza aiuto di scienza o d'altri mezzi va immediate alla imitazione di esse opere di natura».

²² Cfr. E. H. Gombrich, *Ideale e tipo nella pittura italiana del Rinascimento* (1983), in *Antichi maestri, nuove letture. Studi sull'arte del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1987.

²³ *Le epistole "De imitatione" di Giovanfrancesco Pico della Mirandola e di Pietro Bembo*, a cura di G. Santangelo, Firenze, Olschki, 1954, p. 28.

²⁴ Il concetto viene ribadito nella replica (senza data) di Pico al trattatello del Bembo (1513). *Le epistole "De imitatione" di Giovanfrancesco Pico della Mirandola e di Pietro Bembo*, cit., pp. 67-68. La similitudine delle api, svolta da Orazio (*Carmina*, IV, 2, 27-32) e Seneca (*Ad Lucilium*, XI, 84) viene ripresa dal Petrarca in una lettera del 1366 al Boccaccio (*Familiarum rerum libri*, XXIII, 19, 12) e appare nella filigrana della replica di Giovanfrancesco Pico. Su questi temi cfr. P. Sabbatino, *La bellezza di Elena. L'imitazione nella letteratura e nelle arti figurative del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 1997, p. 13 e ss.

²⁵ Raffaello Sanzio, *Lettera al Castiglione*, in P. Barocchi (a cura di), *Scritti d'arte del Cinquecento*, vol. II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1977, p. 1530.

²⁶ Per l'influenza dell'epistola di Pico su Raffaello cfr. E. Battisti, *Il concetto di imitazione nel Cinquecento italiano*, in Id., *Rinascimento e Barocco*, Torino, Einaudi, 1960, pp. 175-215.

²⁷ E. Panofsky, *Idea*, cit., p. 36.

²⁸ F. D'Olanda, *Della pittura antica*, trad. it. a cura di Grazia Modroni, *I Trattati d'arte*, Livorno, Sillabe, 2003.

²⁹ D. Bartoli, *Dell'huomo di lettere difeso et emendato. Parti due* (Bologna, 1646), pp. 20-21, cit. in A. Colantuono, *Guido Reni's Abduction of Elen*, Cambridge U. P., 1997, p. 161.

³⁰ La posizione di Bellori è perfettamente espressa nelle parole di Guido Reni a proposito del suo *San Michele*. G. P. Bellori, *Le Vite de' Pittori, Scultori et Architetti moderni*, a cura di E. Borea, Torino, Einaudi, 1976, p. 6: «Vorrei haver avuto pennello Angelico o forme di Paradiso, per formare l'Arcangelo, et vederlo in Cielo, ma io non ho potuto salir tant'alto, et invano l'ho cercato in terra. Si che ho riguardato in quella forma, che nell'Idea mi sono stabilita».

³¹ E. Cropper, *L'Idea di Bellori*, in Aa. Vv., *L'idea del Bello*, Roma, De Luca, 2000, pp. 81-86.

³² F. Junius, *De pictura veterum*, I, 1, a cura di C. Nativel, Genève, Droz, 1996, p. 138 e ss.

³³ Platone, *Sofista*, 235d-236c.

³⁴ C. Nativel, *Le triomphe de l'idée de la peinture: la Phantasia chez Junius et Bellori*, in *Théorie des arts et création artistique dans L'Europe du Nord du XVI^e au début du XVIII^e siècle*, a cura di M. C. Heck, F. Lemerle, Y. Pauwels, Villeneuve d'Ascq, Université Charles De Gaulle Lille 3, 2002, pp. 219-31.

³⁵ Stesicoro, in una *Palinodia* oggi perduta, Euripide nella tragedia *Elena*, di cui rimangono pochi frammenti, ed Erodoto nelle *Storie* (II, 113 e ss.) affermano che, mentre la vera Elena veniva nascosta in una nuvola, a Troia era condotto un simulacro forgiato da Era per ingannare Paride. In tal modo Euripide vuole dimostrare la futilità di una guerra condotta per un'illusione. V. I. Stoichita, *A propos d'une parenthèse de Bellori: Hélène et l'Eidolon*, "Revue de l'art" n. 85, 1989, pp. 61-63.

³⁶ La bellezza eterna può essere garantita solo dalla scultura, poiché nemmeno Elena è esente dall'invecchiamento, come attestano le riprese del *topos* che giocano proprio sulla vecchiezza di Elena. La fonte dell'invecchiamento di Elena è Ovidio, *Metamorfosi*, XV, 232-33. Il motivo è ripreso da C. Tolomei (*Il Cesano de la lingua toscana*, 1555, in *Discussioni linguistiche del Cinquecento*, Torino, UTET, 1988, p. 228) come metafora della decadenza del latino al volgare toscano e da F. Bocchi (*Eccellenza della statua del San Giorgio*, 1584, in *Trattati d'arte del Cinquecento*, cit., vol. III, pp. 170-71).

³⁷ Ch. Batteux, *Le Belle Arti ricondotte a un unico principio*, Palermo, Aesthetica, 2002⁴.

Marisa Ercoleo

Esegesi e filosofia

Cosa c'entra l'esegesi biblica storico-critica con la filosofia della religione, anzi, cosa c'entra l'esegesi biblica storico-critica con la filosofia *tout court*? Si potrebbe riassumere in questa battuta il senso del mio lavoro didattico dell'ultimo decennio – da quando è stata accesa a Palermo la disciplina Filosofia della religione – ma, ancor più, il senso del mio lavoro scientifico dell'ultimo venticinquennio.

Che il rapporto tra fede e ragione – e in maniera specifica il rapporto tra fede cristiana e ragione – abbia segnato profondamente l'intera cultura europea e largamente occidentale, è fatto notorio e riconosciuto. Quasi sempre però – diciamo “grosso modo” da Kant in poi – lo si ritiene un fatto ormai superato, un problema riguardante eventualmente soltanto chi si trovasse oggi a condividere l'ottica di fede e a voler essere, contemporaneamente, credente e filosofo.

Le brucianti osservazioni di Nietzsche circa il ruolo del cristianesimo nella storia della cultura restituiscono però al problema tutta la sua attualità. Secondo Nietzsche il cristianesimo ha la responsabilità di avere dato una diffusione universale, almeno in Occidente, a una rete di nozioni e di valori connessi che, per tutta l'epoca classica, erano rimasti patrimonio pressoché esclusivo degli Ebrei. Non per niente ne *L'anticristo*, una delle ultime opere i cui piani di pubblicazione – secondo l'attenta ricostruzione di Colli e Montinari – furono curati nel 1888 dallo stesso Nietzsche prima del tracollo psichico ¹, il violento attacco dell'autore si concentra contro il cristianesimo e contro quella che gli appare, già nel giudaismo post-esilico, la deriva inarrestabile che porterà a distorcere e trasvalutare i valori naturali della forza e del pathos della distanza, nei piagnucolosi e contorti e malaticci valori della pietà e della misericordia, della colpa e del peccato, della rinuncia e dell'ascesi, in un crescendo parossistico che coinvolgerà la stessa nozione di Dio e, naturalmente, l'intera

concezione della vita e della terra, negate e svalutate in nome di un'altra vita e di un altro mondo ².

Ora, è importante individuare il punto focale che consente di tenere insieme questo nodo – a giudizio di Nietzsche aberrante e anti-vitale – di concetti e valori che proprio grazie al cristianesimo trionfarono e dilagano ormai in tutti gli strati sociali e sono giunti a “infettare”, ben al di là della dimensione religiosa, l'arte, la filosofia, la politica... Basti pensare a Kant e a Schopenhauer, per citare solo due grossi nomi di filosofi, o basti pensare agli ideali del liberalismo, della democrazia, del socialismo e del comunismo. Ancora nel 1886-87, quando componeva *Al di là del bene e del male* e *Genealogia della morale*, l'orizzonte della polemica nietzschiana era molto ampio e coinvolgeva i liberi spiriti, gli atei, gli idealisti della conoscenza, tutti coloro insomma che ancora credono «in un valore *in sé della verità*» ³ e soprattutto tutti coloro che credono nell'uguaglianza tra gli uomini fondata su una presunta «libertà di scelta del soggetto» ⁴.

Ecco, arriviamo al centro della questione. È la nozione di *peccato* che ha consentito già ai sacerdoti ebrei di stravolgere e rinnegare in una morale ascetica e rinunciataria i valori vitali della salute e della gioia, della forza e della violenza; e di stravolgere la nozione di Jahweh trasformandolo da un Dio espressione naturale del sentimento di potenza del popolo, in un Dio “giusto” e “universale” che commina pene e castighi e distribuisce premi.

Ma la nozione di *peccato*, a sua volta, non avrebbe neppure potuto essere formulata se non fosse stata poggiata su una invenzione filosofica geniale: l'idea di un qualche principio unitario, comunque lo si voglia chiamare – coscienza, anima... – che starebbe al di sotto del fare e dell'agire, dotato di volontà e di libertà, poiché *non ci può essere peccato senza scelta e responsabilità*. I sacerdoti ebrei insomma – e poi i cristiani che ne hanno ripreso e perfezionato l'intero apparato etico-concettuale – hanno inventato il *soggetto* e gli hanno caricato addosso la responsabilità di se stesso, attossicando le radici della vita con la tetra faccenda della colpa e della pena.

Ben diversamente accadeva nel mondo greco, osserva Nietzsche. In quel mondo di uomini nobili e forti perfino «la poetica creazione di dei» serviva a de-responsabilizzare l'uomo scrollandogli di dosso ogni senso di peccato. Come origine del male i Greci riconoscevano un po' di «stoltezza», «dissennatezza», «confusione in testa», non già «peccato»; e finanche della responsabilità di questa confusione si scaricavano: «“Deve pur averlo accecato un *dio*”, si diceva alla fine scuotendo il capo... Questa scappatoia è *tipica* per i Greci» ⁵.

Anche Kierkegaard d'altronde, pur in un contesto teoretico radicalmente diverso, aveva affermato che il paganesimo, poiché si muoveva sotto il cielo del *destino* e della *necessità*, non poteva avere il concetto del *peccato*; ossia non aveva il concetto del *singolo* ⁶.

Stiamo parlando, evidentemente, della nozione centrale dell'antropologia filosofica occidentale: l'*anima* medievale, il *cogito* cartesiano, l'*io-penso* kan-

tiano, l'*autocoscienza* hegeliana, la *prassi* marxiana, la *coscienza* esistenzialistica, la *persona* delle filosofie spiritualiste o della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo... o comunque altro si voglia chiamare quel sottofondo unitario che, nella cultura occidentale, fa di ogni uomo un individuo unico e irripetibile, dotato di una *dignità* indiscutibile e intoccabile. Solo il gruppetto francese dei filosofi della "differenza" ha provato – con esiti teoretici assai discutibili e appoggiandosi al pensiero nietzschiano – a mettere in discussione l'identità del soggetto ⁷. Viceversa un pensatore come il Kojève, di area marxista e attentissimo lettore di Hegel, ha posto l'accento sulla positiva novità teoretica rappresentata dalla nozione hegeliana di autocoscienza. Solo Hegel, con la nozione di negatività dialettica (o, potremmo tradurre, con la nozione di temporalità vivente, aperta al futuro) è riuscito a render conto – teoreticamente – della specificità ontologica dell'uomo, come nessuno prima di lui. L'anima medievale, la *res cogitans* cartesiana e così via, erano pur sempre pensate nei termini delle categorie sostanzialistiche e reificanti dell'*ὑποκείμενον* greco e non riuscivano a render conto della struttura ontologica di *libertà* propria dell'uomo; quella struttura ontologica intuita invece – scriveva Kojève – dalla tradizione pre-filosofica giudaico-cristiana:

dell'Uomo, cioè, considerato come capace di *convertirsi*, nel senso forte della parola, di diventare essenzialmente e radicalmente *altro* da sé. Secondo tale concezione, l'Uomo, creato perfetto, può pervertire radicalmente questa natura "innata" o data; ma l'Uomo essenzialmente perverso può ri-nnegare il "vecchio Adamo", diventando così il "nuovo Adamo" [...] Orbene, nella concezione hegeliana o dialettica dell'Uomo avviene il medesimo: le fasi successive della Dialettica descritta nella *Fenomenologia* sono altrettante "conversioni" successive compiute dall'Uomo nel corso della sua storia ⁸.

Le osservazioni di Kojève avevano indubbiamente il merito di porre l'accento sul problema centrale della specificità ontologica dell'uomo rispetto al dato naturale identico e di individuare nell'antropologia giudaico-cristiana le fonti della nozione hegeliana di autocoscienza. Il merito di Kojève era anche quello di essere risalito, al di là delle definizioni dottrinarie delle scuole teologiche (più o meno impregnate di categorie greche), alla tradizione pre-filosofica più genuina, e dunque biblica. Tuttavia le sue osservazioni, come in fin dei conti anche quelle nietzschiane, si limitavano a far riferimento alla struttura ontologica di *libertà* quale doveva essere necessariamente postulata dai concetti di "peccato" o di "conversione" che caratterizzano fortemente il sistema etico-concettuale giudaico-cristiano. Rimanevano pertanto alquanto generiche. È soltanto la svolta esegetica maturata nella seconda metà del secolo ormai scorso che ha consentito una nuova comprensione delle Antiche Scritture rivalutandone, in particolare, la pregnanza filosofica di tante pagine, liberate – per la prima volta dopo un paio di millenni – dalle incrostazioni di una lettura allegorica o pesantemente fondamentalista che aveva finito con lo stravolgerne il senso originario ⁹.

Ecco dunque un primo significato della domanda provocatoria posta all'inizio: la ricerca rigorosa e disincantata delle proprie origini. Non sto parlando qui di questioni di fede ma della struttura "teoretica" di una delle nozioni centrali dell'antropologia – filosofica e non – dell'intero mondo occidentale. Può riuscire sorprendente l'estrema facilità con la quale categorie antropologiche e filosofiche, frutto di duemila anni di pensiero filosofico (si pensi, a titolo di esempio, alle categorie heideggeriane del *Da-sein* e del *Mit-sein*) possano essere ritrovate nelle pagine bibliche: pagine lette però con l'aiuto di tutti gli strumenti che la più rigorosa critica storica ed esegetica mette oggi a disposizione, restituite all'ambiente storico e letterario di formazione e dunque, presumibilmente, all'intenzione originaria del redattore.

Chi non è addentro, almeno un poco, alle questioni di studi biblici, difficilmente coglie l'impatto enorme provocato dall'esegesi storico-critica, impatto tale da provocare uno sconvolgimento profondo, un cambiamento dei parametri interpretativi e tale da richiedere un ripensamento radicale delle stesse categorie filosofiche e teologiche ormai da secoli abituate a costruirsi sul radicamento di se stesse e ormai lontane dalle fonti bibliche originarie.

Non è facile, e non si può, parlare in breve di questi problemi che coinvolgono l'intera storia del pensiero occidentale e, all'interno di essa, l'intera storia dei rapporti tra fede e ragione, tra Scrittura e filosofia, per il modo in cui tali rapporti sono stati pensati e teorizzati e per il modo in cui hanno influito non solo sullo svolgimento della filosofia ma sull'intero nostro mondo culturale e sociale ¹⁰.

Sono i problemi di cui si occupa la filosofia della religione la quale, da quando è sorta in epoca illuministica come disciplina a se stante, non ha cessato di riflettere sul proprio statuto epistemologico e di rivendicare la legittimità teoretica del proprio essere filosofia nei confronti del proprio oggetto di discorso. Sottrattasi alla identificazione medievale con le tematiche religiose, sottrattasi al circolo ermeneutico interno alla dimensione di fede che aveva caratterizzato il pensiero medievale, la moderna filosofia della religione ha assunto fin dall'inizio, nei confronti delle proprie tematiche, una pretesa oggettivante che si è esplicitata come esigenza di separazione rigorosa tra ragione e fede, tra ragione e concretezza esistenziale, tra ragione e dimensione storica, alla ricerca di un Dio di ragione che potesse andar bene per tutti e consentisse di superare i particolarismi e i dibattiti di fede che avevano insanguinato l'Europa con le disastrose guerre di religione tra cattolici e protestanti.

La filosofia post-illuministica, pur in forme estremamente diversificate, ha ripresentato la stessa esigenza di razionalità oggettivante sulle questioni religiose: da un lato il filone del razionalismo ateistico già a partire dalle frange più radicali tra gli stessi Illuministi, e poi la sinistra hegeliana, il nichilismo nietzschiano, la psicanalisi, il neopositivismo logico, l'esistenzialismo ateo, lo strutturalismo e così via fino a oggi; d'altro lato il filone del pensiero metafisico a cominciare dall'idealismo tedesco per ricomprendere via via tutte le forme di

filosofia che si costruiscono su una pretesa di razionalità assoluta e autofondantesi, capace di prendere così il posto della religione che viene relegata in una dimensione meramente rappresentativa ed emozionale. Anche la teologia razionale e tutte le forme di filosofia religiosa che si presentano come “scienza” di Dio condividono lo stesso atteggiamento di fondo che ha caratterizzato la filosofia della religione dal suo inizio storico e per almeno i due secoli successivi fin quasi ai nostri giorni.

La sentenza nietzschiana sulla “morte” di Dio ha intuito e anticipato l’esaurimento e la morte appunto di una concettualità che ruotava narcisisticamente su se stessa, sentenziando il fallimento della forma teologico-metafisica del cristianesimo del tempo. Scrive un interprete dei nostri tempi attento come Ricoeur:

Quale dio è morto? Possiamo ora rispondere: il dio della metafisica ed anche quello della teologia, nella misura in cui la teologia riposa sulla metafisica della causa prima, dell’essere necessario, del motore primo concepito come l’origine dei valori e come il bene assoluto; diciamo che è il dio dell’onto-teologia, per impiegare il termine forgiato da Heidegger, dopo Kant ¹¹.

Piano piano sono venute fuori negli ultimi decenni del Novecento, e sono andate via via emergendo in primo piano fino a divenire dominanti, letture ed esigenze fenomenologiche ed ermeneutiche che hanno segnato una prepotente rivalutazione, ai fini della comprensione teoretica, del vissuto esistenziale e del suo contesto, del qui e ora e della concretezza e specificità della dimensione storica. All’interno di tale orizzonte di riferimento – ho avuto occasione di annotare di recente ¹² – la nietzschiana “morte” di Dio è stata riletta e ripensata come “silenzio” o come “eclissi” di Dio, rimettendo in discussione, anche per questa via, le pretese oggettivanti della ragione. E non è certo un caso che a fare da battistrada e ad offrire riflessioni e suggerimenti suggestivi e interessanti sia stato il pensiero di matrice ebraica che affonda le sue radici in quella parte di Antiche Scritture che gli ebrei condividono con i cristiani. Ma anche la mistica cristiana e la teologia di certa Chiesa del silenzio ha fatto appunto del “silenzio” di Dio la chiave ermeneutica delle drammatiche vicende storiche dell’ultimo secolo e la via di approccio più autentica alla stessa nozione di Dio. Si pensi a Jüngel, Welte, Halík o a pensatori di area ebraica come Neher, Jonas, Buber, Lévinas, Rosenzweig.

Se, in nome delle esigenze della ragione, si pretende di scavalcare la specificità della dimensione religiosa, la ineliminabilità della concretezza esperienziale, del qui e ora nel quale il credente si rapporta al Tu dialogico di Dio e fa “esperienza” della assoluta Alterità di Dio, ecco – osserva Buber – allora vuol dire che la filosofia sta parlando di un qualche oggetto di discorso che essa stessa si è costruita, non certo del Dio dell’esperienza religiosa, non certo del Dio vivo della Bibbia, creduto e “incontrato” dai credenti.

Lévinas si muove sulla stessa linea e giunge a scardinare l’intero appara-

to metafisico occidentale, accusato di essersi costruito sul modello concettuale del neoplatonismo e di non essere più riuscito a tirarsene fuori, negando così ogni spazio alla Alterità¹³. Solo nella idea cartesiana di infinito traluce, in qualche modo, la domanda radicale, «l'insonnia originaria del pensare»¹⁴ come messa in questione del pensare umano da parte di Dio.

L'aspetto ancora più interessante del pensiero levinasiano è che questa idea di Dio di cartesiana memoria non "viene alla mente" per via di elaborazione filosofica, bensì nel faccia a faccia (*vis-à-vis*) con l'altro uomo. È l'etica – dice Lévinas – il luogo d'origine dell'ontologia e della metafisica; ed è l'etica, anche, il luogo d'origine della costituzione dell'io. Etica non come sistema astratto e pre-costituito di valori ma come concreta esperienza di "risveglio", nella riscoperta del senso originario del proprio esserci di fronte all'altro, nella *responsabilità* ineludibile per la sua vita e per la sua morte:

Di fronte alla fame degli uomini la responsabilità può essere misurata solo "oggettivamente". E' irrecusabile. Il volto apre il discorso originario la cui prima parola è un obbligo che nessuna "interiorità" consente di evitare. Discorso che obbliga ad entrare nel discorso, inizio del discorso che il razionalismo ricerca insistentemente, "forza" che convince persino "quelli che non vogliono ascoltare" e fonda così la vera universalità della ragione¹⁵.

Ma questo in-faccia del volto nella sua espressione – nella sua mortalità – mi convoca, mi domanda, mi reclama; come se la morte invisibile alla quale fa fronte il volto d'altri – pura alterità, in qualche modo separata da ogni insieme – fosse "affare mio" [...] Questo modo di reclamarmi [...] è una significazione talmente irriducibile che il senso della morte deve essere inteso a partire da essa, al di là della dialettica astratta dell'essere e della sua negazione [...] è a partire dal volto dell'altro che mi è significato il comandamento attraverso cui Dio mi giunge all'idea [...] Non si dovrebbe chiamare parola di Dio questa domanda o questa interpellanza o questa assegnazione alla responsabilità?¹⁶.

Indubbiamente Lévinas affonda le sue radici nell'antropologia biblica ma conduce il suo discorso, con una altrettanto indubbia valenza filosofica, come una sorta di ermeneutica fenomenologica del vissuto pre-rappresentativo, a livello di quella "passività originaria" che coincide col "risveglio"; ossia con la messa in questione della supremazia e della legittimità dell'io da parte dell'altro che irrompe nella mia vita e reclama da parte mia – con la sua nudità, il suo bisogno, la sua sofferenza – un obbligo etico originario, ancestrale, facendomi scoprire la responsabilità etica come la condizione ontologica propria di ogni uomo e, per l'appunto, facendomi venire alla mente l'idea di Dio.

A guardar bene, scrivevo di recente¹⁷, è esattamente la stessa problematica kantiana del *fatto* morale come punto di partenza per accedere alla nozione di libertà e quindi all'idea di Dio. Ma certamente, dopo circa due secoli e soprattutto dopo Nietzsche e dopo Heidegger e in un contesto storico che ha conosciuto momenti di altissima drammaticità, sono mutati i paradigmi concettuali di riferimento e Lévinas non parte, come Kant, dalla soggettività razionale ma dall'analisi fenomenologica del vissuto esistenziale. Un vissuto che consente

di raggiungere la consapevolezza, pratica e teoretica, della condizione ontologica ed esistenziale dell'uomo come responsabilità oggettiva e originaria, come radicale essere-con-e-per-l'altro. Il biblico "eccomi" si rivela essere, nelle analisi di Lévinas, il senso dell'umano.

Tutto questo, ancora una volta, suona come la presentazione teoretica dell'antropologia biblica. Ancora una volta siamo dunque ricondotti all'esigenza di un confronto serio e rigoroso col testo. La stessa esigenza, d'altra parte, si può porre anche in termini di rigore epistemologico per una disciplina che, al suo sorgere come "filosofia-di", rivendicava il diritto al rigore e alla purezza razionale.

Le vicende della filosofia della scienza avrebbero molto da insegnare su questo punto. Nessuno oggi prenderebbe sul serio un filosofo che volesse discutere sui corpuscoli della microfisica o sulla relatività a partire dalle proprie categorie filosofiche, prescindendo dai laboratori e dalle teorie scientifiche. Credo che la filosofia della religione presenti oggi lo stesso problema e la stessa duplice esigenza: di rigore per un verso e di rispetto per il proprio oggetto di discorso per altro verso. Richiamare, come fanno Buber o Lévinas, l'imprescindibilità del vissuto o il carattere non oggettivabile e di radicale Alterità di quel particolare oggetto di discorso che è il Dio della tradizione religiosa ebraica (e poi anche cristiana), non vuol dire sprofondare nell'irrazionalismo o in un fideismo cieco e senza ragioni ma, se si vuol comprendere ciò di cui si parla, calarsi nella concretezza storica ed esistenziale di una specifica concezione religiosa per capirne e discuterne dall'interno i paradigmi di riferimento. E ciò non si può fare, o almeno non si può più fare oggi, prescindendo da una analisi rigorosa e da un confronto diretto con quelle Antiche Scritture che per i credenti sono sacre e fondanti; non certo per dividerne necessariamente l'orizzonte di fede ma per ricostruirne dall'interno il sistema concettuale, teoretico ed etico.

E qui siamo davvero giunti al cuore della questione; perché il senso delle Antiche Carte restituito dall'esegesi critica quale oggi si pratica, ha posto certamente grosse sfide a teologi e filosofi abituati a confrontarsi col testo solo attraverso la mediazione di interpretazioni filosofiche ormai consacrate dalla storia o, ancor peggio, dalla pratica religiosa e pastorale. Non sono certo un caso le difficoltà e le persecuzioni subite da coloro che, proprio in epoca illuministica e proprio quando la moderna filosofia della religione cominciava la sua strada, furono i pionieri della esegesi moderna. Essi cominciarono a guardare il testo sacro con lo stesso spirito critico e con lo stesso rigore storico con i quali si guarda un qualunque altro testo antico, ponendo problemi di fonti, redazioni, collocazione storica... Vennero fuori problemi che sembravano inauditi e che certamente andavano a intaccare pregiudizi e convinzioni consolidate da molti secoli. Mentre la filosofia della religione iniziava il suo cammino trionfale, la strada dell'esegesi critica si mostrava invece irta di difficoltà.

Il *Trattato* di Spinoza fu pubblicato anonimo nel 1670. Qualche anno do-

po, nel 1678, Richard Simon tentò di dare alle stampe a Parigi la sua *Histoire critique du Vieux Testament* che gli era costata almeno una decina d'anni di studi, coprendosi le spalle con una dedica al re Luigi XIV. Per sua sfortuna, mentre il libro era ancora in corso di stampa, l'indice degli argomenti cadde fra le mani di colui che in quel momento rappresentava in Francia il più rigido e attento custode della tradizione, il Bossuet, il quale immediatamente mise in moto il meccanismo della censura. Le copie già stampate furono rapidamente sequestrate e bruciate e Richard Simon dovette allontanarsi da Parigi e continuare i suoi studi in Olanda. Quasi un secolo dopo, ancora in Francia, Jean Astruc, medico alla corte di Luigi XV, intelligente e colto, conoscitore dell'ebraico e appassionato lettore della Bibbia, nel 1753 dovette pubblicare anonime le sue riflessioni critiche sul Vecchio Testamento.

Sono soltanto alcuni nomi divenuti celebri, tra i molti rimasti anonimi e oscuri, degli studiosi che hanno portato avanti la storia, faticosa ed entusiasmante, dell'esegesi storico-critica. Basti dire che, ancora nella prima metà del Novecento, la strada non era spianata e, soprattutto da parte cattolica, piovevano rifiuti e condanne che, spesso con troppa facilità e in maniera invero assai acritica, accomunavano ogni pretesa di studio storico serio e rigoroso sul testo sacro al pensiero laico e miscredente. Solo nel 1943 un documento di Pio XII, la *Divino Afflante Spiritu* rappresentò finalmente una svolta e fece tirare un gran sospiro di sollievo agli esegeti cattolici. Ma le difficoltà e i contrasti rimasero ancora per diversi decenni, fino al Vaticano II e anche oltre. Tuttavia l'attenzione era ormai decisamente puntata sul testo e la strada era ormai aperta a interpretazioni teologiche e filosofiche in grado finalmente di cogliere i frutti del lungo e silenzioso lavoro dell'esegesi critica che durava ormai da circa tre secoli e del complesso di discipline (archeologia, letterature comparate, studi sulla trasmissione orale, lingue antiche...) che convergevano in essa.

Fu questo a consentire di far emergere, con una limpidezza prima impossibile, la valenza *non scientifica* e *non storica*, ma *filosofica* dei capitoli iniziali della Bibbia. Lo sfondo storico comincia dal capitolo 12 in poi, con le storie di Abramo, Isacco, Giacobbe... Storie passate certo anch'esse attraverso una lunghissima tradizione orale e una forte rilettura teologica, ma iscritte indubbiamente su uno sfondo storico di spostamenti di popoli documentabili attraverso tavolette cuneiformi o pitture e steli egizie. Viceversa i problemi affrontati nei capitoli iniziali sotto forma di *tôledôt* (racconti di origine) sono squisitamente filosofici. Sono i problemi del *significato*, del *fondamento* e della *natura* di tutto ciò che esiste, sono i problemi del bene e del male, del mondo e dell'uomo e dei loro rapporti con Dio. Ne viene fuori una concezione antropologica e teologico-filosofica d'una modernità indiscutibile e sorprendente poiché, come ben dice Nietzsche, non trova eguali nel mondo antico.

La cosa è ancora più interessante perché, diversamente da quel che pensava Nietzsche, l'elaborazione del sistema di nozioni che rende così speciale l'antropologia biblica non è dovuta solo alla eventuale manipolazione delle fonti

sacerdotali del post-esilio ¹⁸ (tra la fine del VI secolo e il V secolo a.C.) e poi al cattivo gusto e alla piccineria delle fonti cristiane ¹⁹, ma si ritrova sorprendentemente anche nelle fonti più antiche. Quello che Nietzsche considera il cattivo gusto di mettersi a tu per tu con Dio, la pretesa di discutere con Dio e “chieder conto” come Giobbe, rivendicando la propria dignità di uomo, *fatto* certamente da Dio ma *capace-di*, e dunque *responsabile di se stesso*, è una costante delle fonti bibliche, a cominciare dalle più antiche, come le cronache storiche del periodo aureo del regno ²⁰ e la quasi totalità dei primi 11 capitoli del libro della Genesi che sono di fonte jahwista, tranne la cornice introduttiva, una mezza versione del diluvio e le suture redazionali tra un racconto e l'altro ²¹.

L'eventuale spostamento in avanti di qualche secolo delle prime redazioni scritte, come ritiene qualche studioso recente, non sposterebbe il senso della questione. Proprio la possibilità, oggi, di individuare – spesso con estrema precisione – le diverse “mani”, ha consentito di capire anche il tipo di ermeneutica interna praticata dalle redazioni più tardive nei confronti delle fonti più antiche: queste ultime vengono di solito lasciate integre, ma inserite in una cornice letteraria e teologica più raffinata ed evoluta che, in qualche modo, ne traduce il senso in un linguaggio concettualmente più progredito o vi aggiunge qualche pennellata di ulteriore chiarimento. Non ci si cura di evitare i doppioni o le eventuali contraddizioni, non si butta via niente: i doppioni vengono semplicemente affiancati come nel caso dei due racconti di creazione, o mescolati come nel caso dei due racconti del diluvio, o inseriti in una sorta di cornice narrativa come nel caso dei diversi racconti che affrontano il problema del male. Lo stesso accade nella parte successiva più propriamente “storica”, nella quale spesso lo stesso episodio si trova ripetuto più di una volta con qualche variante di luoghi e personaggi. Il tutto rende estremamente difficile la lettura del testo, ma in ogni caso il tipo particolare di antropologia ne emerge con chiarezza e costanza ed è, come ben dice Nietzsche, quel tipo di antropologia passata di peso al cristianesimo con la sua pretesa di uguale *dignità* di ogni essere umano davanti a se stesso e davanti a Dio, quel tipo di antropologia che è stata pensata e problematizzata a fondo e in termini teoretici diversi, con tutte le problematiche etiche e ontologiche connesse, lungo tutto l'arco della filosofia occidentale, dall'inizio dell'era cristiana a oggi.

Anche l'intera concezione teologica ne viene fuori con forti connotazioni specifiche che chiedono di essere comprese secondo se stesse, all'interno del contesto scritturistico in cui si presentano per non essere alterate, stravolte, perdute. Il discorso sarebbe troppo lungo e complesso per essere anche solo iniziato in queste brevi pagine ²². Ma la protesta di pensatori come Buber e Lévinas nei confronti dell'intero apparato metafisico occidentale, nasce proprio da qui. Mentre la nozione di uomo è stata ampiamente pensata e teorizzata, fino a oggi, non così può dirsi della nozione biblica di Dio. Il centro della questione, a mio modo di vedere, sta nella nozione di “storicità”. Duemila

anni di pensiero filosofico occidentale non sono riusciti a rendere conto – teoreticamente – del Dio della Bibbia: o ci si è sbarazzati di Dio, nel filone ateistico, o ci si è sbarazzati dell'uomo, nel filone metafisico-panteista, o si è comunque preteso di “oggettivare” un concetto razionale e non contraddittorio di Dio, assai lontano dal “Dio vivo” delle pagine bibliche e dell'esperienza religiosa dei credenti.

La figura del Cristo, – il “paradosso assoluto” per dirla con Kierkegaard o con Karl Barth – non rappresenta che il compimento estremo, la manifestazione (ἐπιφάνεια) piena di quel Dio-Jahweh vetero testamentario che crea il mondo e lo mantiene in vita, è il fondamento e il significato di tutto ciò che esiste, interviene nella storia degli uomini e parla all'orecchio dei suoi profeti, eppure non è identificabile col creato: è l'*assolutamente Altro*, trascendente e inavvicinabile, al punto da far dimenticare persino l'esatta pronuncia del sacro tetragramma (JHWH, la radice del verbo essere) con il quale si era presentato a Mosè²³. La paradossalità non concettualizzabile della nozione di Dio investe, naturalmente, l'intera concezione biblica²⁴. La storia umana, pur essendo nelle mani di Dio, è opera degli uomini e gli uomini, fatti di “terra” e di “respiro di Dio”, fatti “a sua immagine”, hanno il potere e la capacità incredibile di fare una strada diversa, lontana da Dio. Filosofi come Pareyson hanno imperniato su questo problema l'intera loro riflessione filosofica, tentando di “pensare” le categorie antinomiche e contraddittorie che vengono fuori dalla Bibbia, epperò, ancora una volta costretti, per esigenze di coerenza razionale, ad allontanarsi dalla concezione biblica la quale, indubbiamente, riserva l'ultima parola a Dio e non all'uomo.

La questione è certamente complessa e, di nuovo, siamo richiamati a un confronto diretto col testo. Di nuovo, l'apporto di una lettura esegetica rigorosa, critica e storica, appare prezioso: quella che viene restituita all'attenzione del lettore e sottratta all'ombra nella quale era stata confinata dagli eccessi della lettura allegorica e tipologica, è proprio la dimensione ineludibile, specifica e paradossale di “storicità” che, nell'Antico e nel Nuovo Testamento caratterizza l'azione di Dio e chiede di essere compresa e pensata.

¹ Nella versione italiana dell'edizione critica delle Opere nietzschiane curata da Colli e Montinari (*Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Walter de Gruyter & Co, Berlin - New York 1967-77, edita parallelamente da Gallimard in Francia e da Adelphi in Italia, Milano 1964-74) cfr. le Notizie e Note del volume VI, tomo II, ma anche le Notizie e Note del volume VIII, tomi I e II.

² Si vedano specialmente *L'anticristo*, soprattutto i paragrafi 16-18, 24-27, 43; e *Genealogia della morale* I, 7-8, e III, 11.

³ *Genealogia della morale*, III, 24 (dò l'indicazione del paragrafo, invece che della pagina, per rendere più immediato il confronto tra versione italiana e testo tedesco dell'edizione critica citata sopra, anche perché le nuove edizioni tascabili, italiane e tedesche, hanno una diversa divisione in volumetti).

⁴ Ivi, I, 13. Ma cfr. anche *Genealogia* III, 12; *Al di là del bene e del male*, soprattutto i paragrafi 16-21; *La gaia scienza*, 333; *Frammenti postumi 1888-1889*, 14[79], per citare solo alcuni luoghi. Ne

L'anticristo scrive: «Che ognuno, in quanto “anima immortale”, sia allo stesso livello di ogni altro, che nell'insieme di tutti gli esseri la “salvezza” di *ogni* individuo possa rivendicare un'importanza eterna [...] un siffatto accrescimento all'infinito, spinto fino all'*improntitudine*, d'ogni sorta d'egoismo non potrà mai essere bollato con sufficiente disprezzo. E tuttavia il cristianesimo deve la sua *vittoria* a *questa* miserabile adulazione della vanità personale [...] Il veleno della dottrina dei “diritti *uguali* per tutti” - è stato diffuso dal cristianesimo nel modo più sistematico; [...] E non sottovalutiamo la sorte funesta che dal cristianesimo si è insinuata fin nella politica! Nessuno oggi ha più il coraggio di vantare diritti particolari, diritti di supremazia [...] un *pathos della distanza*... La nostra politica è *malata* di questa mancanza di coraggio! - L'aristocraticità del modo di sentire venne scalzata dalle più sotterranee fondamenta mercé questa menzogna dell'eguaglianza delle anime; e se la credenza nel “privilegio del maggior numero” fa e *farà* rivoluzioni, - è il cristianesimo, non dubitiamone, sono gli apprezzamenti *cristiani* di valore quel che ogni rivoluzione ha semplicemente tradotto nel sangue e nel crimine!» (*L'anticristo*, 43). E, più avanti, «Il torto non sta mai in diritti ineguali, sta nel pretendere “*uguali*” diritti» (Ivi, 57).

⁵ *Genealogia della morale*, II, 23.

⁶ Cfr. in proposito il III capitolo de *Il concetto dell'angoscia*, soprattutto il 2° paragrafo (tr. it. a cura di C. Fabro, in Opere, Sansoni Editore, Milano 1993; da *Samlede Vaerker*, 2° ed. Copenaghen 1920-36 e da ediz. critica, Copenaghen 1961).

⁷ Su tutta la questione mi permetto di rinviare al mio *La libertà dei filosofi e la mela di Adamo. Origine biblica dell'antropologia filosofica contemporanea*, Novecento, Palermo 1993, soprattutto al I capitolo, “Cogito, Differenza, Struttura”, pp. 15-44; si vedano anche M. Ercoleo, *Differenza e cesura. Temi e momenti anti-hegeliani nel pensiero francese contemporaneo*, in *Hegel e la prospettiva di pensiero del Novecento*, a cura di G. Nicolaci, L'Epos, Palermo 1986, pp. 119-39; e Ead., *Nietzsche, crisi del soggetto e filosofia della differenza in Francia*, in P. Palumbo, M. Ercoleo, G. Palumbo, *Verità differenza valore in F. Nietzsche*, CUSL, Palermo 1990, pp. 127-202.

⁸ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1979 [1947], p. 495 (nella tr. it. parziale *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1982³, p. 99).

⁹ Cfr. M. Ercoleo, *La libertà dei filosofi e la mela di Adamo. Origine biblica dell'antropologia filosofica contemporanea*, cit., e Ead., *Una lettura teologico-filosofica dei primi capitoli della Bibbia*, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 2000.

¹⁰ Sull'argomento cfr. M. Ercoleo, *Filosofia e religione. Un profilo storico e l'ipotesi di un possibile dialogo e l'uditore del messaggio. L'uomo tra fede e ateismo*, entrambi i saggi in M. Ercoleo, S. Vecchio, *Filosofia e Scrittura*, Ed. della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 1998, rispettivamente alle pp. 11-31 e 69-117; ma soprattutto M. Ercoleo, *Fede e ragione. Scrittura e filosofia. Il ruolo ermeneutico dell'esegesi storico-critica*, in “Bollettino” della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», anno XXXI, n. 2, 2002, pp. 1-42 (quest'ultimo saggio, leggermente modificato, è divenuto il I capitolo del mio *Esegesi biblica ed ermeneutica filosofica*, Ed. della Fondazione «Vito Fazio-Allmayer», Palermo, 2004).

¹¹ P. Ricoeur, *Religione, ateismo, fede*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. a cura di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1986², p. 460 (il saggio di Ricoeur era comparso dapprima in A. MacIntyre, P. Ricoeur, *The Religious significance of Atheism*, Columbia University Press, New York and London 1969, pp. 57-98).

¹² M. Ercoleo, *Esegesi biblica ed ermeneutica filosofica*, cit., pp. 29-30.

¹³ Cfr. E. Lévinas, *Dall'uno all'altro. Trascendenza e tempo*, saggio comparso nel 1983, riveduto nel 1989 e infine inserito nella raccolta *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, tr. it. a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998 (Grasset et Fasquelle, Paris 1991), pp. 169-91.

¹⁴ Id., *Il pensiero dell'essere e la questione dell'altro*, comparso in una prima redazione in “Critique”, febbr. 1978, poi inserito nella raccolta *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996² (Vrin, Paris 1982); ivi, cfr. p. 146.

¹⁵ Id., *Totalità e infinito*, tr. it. di A. Dell'Asta con un testo introduttivo di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996² (Martinus Nijhoff's Boekhandel en Vigeversmaatschappij, 1971), p. 206.

¹⁶ Id., *Dall'uno all'altro. Trascendenza e tempo*, tr. cit., pp. 182-84.

¹⁷ M. Ercoleo, *Esegesi biblica ed ermeneutica filosofica*, cit., p. 32.

¹⁸ Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo*, 25 e 26.

¹⁹ Cfr. Id., *Genealogia della morale*, I, 14-17, e *L'anticristo*, 31.

²⁰ Per esempio il *Primo* e il *Secondo Libro di Samuele*: per quanto la sistemazione redazionale sia senz'altro posteriore, indubbiamente il materiale raccolto risale all'epoca stessa dei fatti narrati.

²¹ Per ampi riferimenti bibliografici su tutta la questione, il riferimento a edizioni critiche e testi originali, oltre che per una accurata analisi di *Genesi* 1-11, si veda il mio già citato *Una lettura teologico-filosofica dei primi capitoli della Bibbia*.

²² Anche qui non posso che rinviare, oltre al lavoro citato sopra, ancora al mio *Esegesi biblica ed ermeneutica filosofica*, cit.

²³ Martin Buber ha delle pagine bellissime sull'argomento: si veda il suo *Mosè*, tr. it. di P. Di Segni, Marietti, Genova 1983 (Heidelberg-München 1964), pp. 34-50.

²⁴ Si veda il mio *Preghiera biblica e Weltanschauung ebraico-cristiana*, in *Esegesi biblica ed ermeneutica filosofica*, cit., pp. 57-72.

Epifania Giambalvo

Ermeneutica e pedagogia

L'incontro della pedagogia con l'ermeneutica, verificatosi nel nostro tempo, si è rivelato particolarmente fecondo per la ricerca pedagogica, tanto a livello teorico, quanto a livello della prassi educativa. L'impianto teoretico-conoscitivo dell'ermeneutica, imperniato sul percorso pre-comprensione - interpretazione - comprensione, reiterantesi all'infinito, ossia sul cosiddetto circolo ermeneutico, costituisce, infatti, un forte punto di riferimento per un tipo di ricerca, come quella pedagogica, che va sempre più assumendo consapevolezza della propria dimensione interpretativa e comprendente ¹.

Il valore dell'attività interpretativa e la sua estensibilità alle scienze dello spirito, e quindi anche alla pedagogia, sono stati messi in luce da Dilthey che, recuperando la dimensione storica, ha individuato nell'ermeneutica il punto di convergenza di tali scienze, ma ha anche ristretto l'ambito del loro oggetto limitandolo al documento scritto. Per Dilthey l'ermeneutica era ancora, come al suo esordio, interpretazione di testi.

Il processo di ampliamento o, meglio, di universalizzazione del discorso ermeneutico si è avviato agli inizi del Novecento, quando, accanto alla ricerca e all'elaborazione di metodologie e tecniche atte a cogliere il senso autentico, nascosto o alterato, di un testo, ha cominciato a farsi strada una riflessione teorica sulla natura e sulle condizioni di possibilità della comprensione in generale. Esso poi si è sviluppato e approfondito con Heidegger e Gadamer, per i quali il comprendere non è attività limitata alla lettura dei testi, ma è struttura costitutiva dell'essere umano, *modo originario di attuarsi dell'esserci*, quale essere linguistico e simbolico, capace di autocomprendersi nel suo rapportarsi al mondo ².

Con tale sviluppo e approfondimento, col quale ha avuto origine l'ermeneutica filosofica, come riflessione sulla struttura della comprensione in quanto tale e continua rielaborazione di quella richiesta di senso che contraddistingue l'esistenza umana nel suo essere nel mondo e nella storia, si è resa possibile

l'estensione dell'attività ermeneutica a tutte le scienze, tanto a quelle umane o umanistiche, quanto a quelle naturali o naturalistiche. Ciò perché se l'interpretare e il comprendere sono elementi costitutivi della dimensione ontologica o fondativa dell'esistenza umana, anche le cosiddette scienze della natura, al pari di quelle dello spirito, sono da collocare all'interno del circolo ermeneutico, ove la circolarità dell'interpretare e del comprendere investe tutti gli ambiti del nostro teorizzare-conoscere.

Con Gadamer la riflessione ermeneutica si è poi concentrata sulla situazione storica dell'interprete e del testo, sulla loro distanza temporale, che è colmabile tramite la mediazione fra il presente ed il passato, l'orizzonte di chi interpreta e quello in cui si colloca l'oggetto da interpretare, resa possibile dalla costitutiva storicità dell'essere umano, la quale rappresenta la condizione indispensabile di un costruttivo e proficuo colloquio con la tradizione, di cui il linguaggio è dimensione essenziale. Una mediazione, questa, che trasforma i termini del rapporto ermeneutico: da un lato, infatti, l'interprete viene in qualche modo modificato da ciò che esso interpreta e l'oggetto della sua interpretazione viene, a sua volta, arricchito e, perciò, trasformato dalla sua stessa interpretazione-comprensione³.

La riflessione gadameriana può essere pienamente accolta e condivisa in ambito pedagogico, poiché l'oggetto della ricerca pedagogica, ossia la formazione, che si svolge nel rapporto di mediazione fra due soggetti, l'educatore e l'educando, richiede un approccio di carattere ermeneutico. Non solo: essa è fondamentalmente trasformazione: trasformazione dell'educando e, insieme, trasformazione dell'educatore, e il suo stesso teorizzare è formazione-trasformazione del filosofo-pedagogista, interprete dei processi formativi. Ma questo non costituisce l'unico elemento di convergenza fra ermeneutica e pedagogia.

Il discorso pedagogico è prevalentemente incentrato sull'interpretazione-comprensione, cioè su un processo cognitivo che muove da un atteggiamento critico o, meglio, iper-critico e che, via via, va sviluppando questa sua iper-criticità fino al punto da de-costruire e ri-costruire continuamente se stesso; esso va smontando e ridefinendo, con il proprio impianto strutturale e il proprio apparato logico e linguistico, alcuni fondamentali concetti della teoreticità tradizionale, come quelli di soggetto, di esperienza, di verità.

Nell'attuale ricerca pedagogica il soggetto viene, infatti, riconsiderato in termini problematici o, più precisamente, ri-determinato nel suo esserci, quale produzione storico-culturale, che affonda le sue radici nel linguaggio e che, in funzione di quest'ultimo, si va costituendo come io differenziatesi dal mondo; l'esperienza è prospettata come storicità e, quindi, come problematicità e l'idea di verità è risolta in un processo aperto e mai concluso o, meglio, in una inarrestabile ed inesauribile ricerca.

La pedagogia rivela dunque una sua configurazione di carattere ermeneutico. Essa opera sui soggetti considerati nella loro finitezza e nel contesto storico in cui sono inseriti e sulla loro formazione-trasformazione; la sua logica

è fondata sull'interpretare-comprendere; la sua criticità o iper-criticità è corrispettiva a quella propria del circolo ermeneutico, in cui la comprensione assume una funzione de-costruttiva, oltre che interpretativa, nei confronti del passato e del presente, costituendosi e ricostituendosi, a partire dalla pre-comprensione o dal pre-giudizio inteso in termini positivi, non già come punto di arrivo, ma come punto di partenza di un'ulteriore comprensione, in un processo che non ha mai fine.

Il sapere pedagogico è un sapere dinamico e plurale, nel quale confluiscono diverse discipline e, in primo luogo, quelle denominate scienze dell'educazione, che si intrecciano e si connettono fra loro dando luogo ad un universo di saperi instabile e complesso; è un sapere in divenire, che si va determinando e rideterminando rimettendosi continuamente in discussione; la sua dimensione temporale è quella della storicità, la sua *vis* teoretica quella dell'interpretazione-comprensione.

Il carattere ermeneutico di tale sapere si riflette anche nelle tematiche che esso affronta o negli oggetti della sua stessa riflessione. Così l'evento pedagogico si configura come un intreccio di relazioni che è possibile leggere e interpretare alla stregua di un testo e, cioè, comprendere e ricomprendere infinite volte in un processo aperto ed indeterminato, in cui ogni comprensione diviene pre-comprensione rispetto ad ogni altra ulteriore comprensione; il che comporta la necessità di riferirsi ad una teoreticità costituentesi attraverso la lettura dinamica degli eventi, ossia ad una teoreticità non rigida ed immutabile, ma duttile e modificabile. E il rapporto fra educatore ed educando, come quello fra interprete e testo, si delinea come un rapporto fondato sulla co-appartenenza dei due termini, escludente da sé ogni processo di oggettivazione che potrebbe allontanare il soggetto dall'oggetto, l'educatore dall'educando, l'interprete dal testo, rendendoli l'uno estraneo all'altro o, addirittura, trasformare l'educando o il testo in oggetto di manipolazione da parte dell'educatore o dell'interprete.

In realtà, il rapporto educativo, sfrondata da certe inutili o superflue sovrastrutture e riportato alla sua originaria dimensione, è fondato, come quello ermeneutico, sul dialogo, sull'ascolto reciproco fra soggetti che si impegnano a collaborare per raggiungere finalità comuni, senza mai rinunciare alla propria specifica e irripetibile individualità. Esso è, quindi, caratterizzato dalla presenza dell'altro: di un altro che bisogna ascoltare, lasciar essere, lasciar parlare, senza sovrapporsi ad esso, senza negargli l'identità, senza disconoscergli la caratteristica essenziale di essere irriducibilmente altro da noi. Del resto, il dialogo, l'ascolto e, più in generale, la comunicazione ha caratterizzato da sempre, e continua tuttora a caratterizzare, l'ambito della formazione umana.

In questa prospettiva il processo educativo si risolve in un percorso di reciproco scambio e di simultanea, anche se differenziata, crescita dell'educatore e dell'educando che reciprocamente si ascoltano, si interpretano, si riconoscono nella loro insormontabile e irriducibile alterità. Un percorso, questo,

in cui l'educatore-interprete si ritrova in presenza non di un'alterità in sé compiuta, ma di un'alterità *in fieri*, propria dell'educando, che dev'essere compresa e tutelata nel suo stesso farsi, nel suo acquisir forma o nel suo formarsi. Per questo, nell'esperienza formativa «la lezione ermeneutica del rispetto dell'alterità [...] mostra tutta la sua crucialità, radicalizzandosi, nel momento in cui la posta in gioco non è la comprensione di un testo storico o letterario o di un'opera d'arte, ma quella di un soggetto di cui è in gioco il destino; un soggetto con tutte le sue potenzialità ma anche con tutta la debolezza della sua incompiutezza, soprattutto nelle prime fasi della sua esistenza»⁴.

La dimensione formativa può configurarsi dunque come ambito privilegiato dell'ermeneutica e, insieme, come suo banco di prova, poiché il formare comporta una pre-comprensione o comprensione preliminare dell'educando, ossia delle caratteristiche che lo rendono un essere unico, irripetibile, singolare, quale condizione di un'ulteriore o più approfondita comprensione dello stesso, in quel processo formativo in cui esso subisce continui mutamenti di forma o trasformazioni, proprio in virtù del rapporto con l'educatore-interprete che cerca di comprenderlo e, nel contempo, di orientarne in qualche modo il cambiamento. Sotto questo aspetto l'incontro dell'ermeneutica con la pedagogia può rivelarsi particolarmente fecondo per la prima.

Ma la pedagogia non può risolversi totalmente nell'ermeneutica; in quanto è anche, e direi soprattutto, scienza del progettare e dell'agire e, come tale, essa è strettamente connessa con la filosofia della prassi. Il suo specifico oggetto, ossia l'educazione o formazione umana, è caratterizzato dalla progettualità e dall'intenzionalità: l'atto educativo, a differenza dell'evento, che accade semplicemente, è programmato e intenzionale; esso è volto a produrre determinati effetti sugli esseri umani, ad influenzarne il processo di crescita. L'educazione, cioè, non solo interpreta, ma anche pone in essere e costituisce intenzionalmente. Essa è un intervento su un soggetto umano che non può prescindere dalla messa in campo di criteri, di norme, di valori, di scelte, che debbono in qualche modo essere legittimati, affinché l'intervento educativo non risulti arbitrario.

Certo l'ermeneutica, come abbiamo detto, non ha un carattere meramente riproduttivo: l'interpretazione trasforma tanto l'interprete, quanto il suo oggetto, ma tale trasformazione non è legata ad una specifica progettazione e non è sorretta dall'intenzionalità. Mentre la pedagogia, al di là della sua attività interpretativa, non può non affrontare il problema dei valori e delle scelte da operare. Essa ha piena consapevolezza del peso o del valore della tradizione e del suo carattere condizionante, ma è anche animata dalla tensione a progettare il nuovo, ad oltrepassare i confini della tradizione, ripensandola criticamente, per apportarvi innovazioni. La sua interpretazione-comprensione è dialettica ed è orientata non soltanto verso il passato ed il presente, ma anche, e soprattutto, verso il futuro e la sua forza innovativa.

¹ Vedi, al riguardo, Aa. Vv., *Prospettive ermeneutiche in Pedagogia*, a cura di M. Muzi e A. Piro-mallo Gambardella, Milano, Unicopli, 1995.

² Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1982; H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani 1990, pp. 306-07 ss.

³ H. G. Gadamer, cit., pp. 325-26 ss.

⁴ R. Fadda, *Sentieri della formazione*, Roma, Armando, 2002, p. 129.

Patrizia Laspia

Che cosa significa parlare a vuoto? Aristotele, il linguaggio e la “logica arcaica”

1. Nel 1925 veniva pubblicata una monografia destinata a fare epoca nell’ambito degli studi sull’antichità greca: si tratta di *Die Sprache und die archaische Logik* di Ernst Hoffmann¹. Oltre che produrre una messe di contributi importanti sul linguaggio in Eraclito e Parmenide, e sui punti di differenza e di contatto fra le due posizioni², Hoffmann sviluppa nel suo lavoro una celebre tesi, che vogliamo qui brevemente riassumere.

Nella filosofia preplatonica la distinzione fra fisica, etica e logica, che tanto peso avrà, secondo alcuni, nel grande edificio dottrinario rappresentato dal *Corpus aristotelicum*, e che con gli Stoici diventa prassi³, non è ancora avvenuta. Quel che ritroviamo nella filosofia preplatonica, e in particolare in Eraclito e Parmenide – ma anche, secondo Hoffmann, nei Sofisti; della letteratura medica l’autore non parla, e tantomeno dell’epica arcaica: si basa infatti su un’idea settoriale di filosofia, che non può non apparire anacronistica se applicata al mondo greco⁴ – è una coalescenza di logica, fisica ed etica, radicata in un più generale atteggiamento metafisico. Nel pensiero greco arcaico, come più in generale nel pensiero primitivo, non è infatti presente alcuna distinzione fra parola e cosa: la parola è immediatamente, non rappresenta, la cosa che esprime.

Una simile ipotesi non è del tutto nuova; essa trova infatti i suoi precedenti in una linea di pensiero che ha come antecedente immediato la monumentale *Geschichte der Sprachphilosophie bei den Griechen und Römern* di Hajim Steinthal (Berlin 1890-91) e un ben più illustre presupposto nelle *Lezioni di storia della filosofia* di Hegel⁵. Hoffmann non ripete tuttavia i marchiani errori di giudizio, e la mancanza di sensibilità nel leggere gli autori antichi – in particolare Aristotele – di Steinthal, così come non ne condivide l’impostazione neopositivistica. L’autore appare, se mai, più vicino ad Hegel; di cui, in sostanza, condivide sia la fiducia in un progresso unidirezionale dello spirito

e delle scienze dello spirito, sia il sospetto con cui Hegel guarda all'«originaria coalescenza» fra parola e cosa.

La tesi di Hoffmann conoscerà grande fortuna, e verrà ampiamente ripresa in ambito sia filosofico che filosofico-linguistico; la ribadiranno infatti Guido Calogero ⁶, Antonino Pagliaro ⁷, Eugenio Coseriu ⁸, Walter Belardi ⁹, Donatella di Cesare ¹⁰ e Daniele Gambarara ¹¹, per tacere di altri. È ora opportuno considerare alcune differenze di prospettiva fra Hoffmann e Calogero; quest'ultimo infatti, nella *Storia della logica antica* pubblicato tardivamente solo nel 1967, rappresenta una netta inversione di tendenza in quanto vi è di più datato, e meno condivisibile, nelle tesi di Hoffmann.

In primo luogo, Calogero non dà per scontata una nozione astratta e metatemporale di «filosofia», che corrisponda alle nostre logiche settoriali, ma osserva che l'«originaria coalescenza» fra linguaggio, pensiero e mondo (non più per forza, e restrittivamente, fra parola e cosa) è antica quanto il mondo greco, e affonda le sue radici nell'epos arcaico tradizionale. In Omero, infatti, l'aurora «dice» la luce, ed «è» la luce ¹². In ciò è adombrata la fondamentale intuizione secondo cui la filosofia e la scienza in Grecia nascono con Omero ¹³. Questa tesi, cui l'autore giunge probabilmente solo attraverso la sua personale acutezza, trova clamorosa conferma nella nozione di «enciclopedia omerica» inaugurata poco prima con tanta fortuna da Eric Havelock ¹⁴.

In secondo luogo, la maggior parte degli studi partoriti in ambito filosofico-linguistico adotta una ricostruzione razionale della filosofia greca fortemente compromessa con la nozione hegeliana di progresso, o se si preferisce di «evoluzione spirituale», che si ritrova, ad esempio, anche nell'interpretazione aristotelica di Werner Jaeger. Secondo Pagliaro dunque, e con lui tutti gli altri, l'«originaria coalescenza» fra linguaggio, pensiero e mondo si osserva in forma pura solo nella filosofia greca arcaica, in particolare, anche se su opposti versanti, in Eraclito e Parmenide. Tutto il successivo sviluppo della storia della filosofia greca costituisce una sorta di progressivo affrancamento da questa sorta di peccato originale, che appare quasi una tardiva compromissione con la famigerata «mentalità primitiva» ¹⁵.

La liberazione dal «peccato originale» avverrebbe proprio con Aristotele; ed ecco perché autori come Pagliaro, Belardi, Coseriu e Di Cesare possono risultare a volte, e loro malgrado, vagamente steinthaliani, e nel contempo essere così innamorati di Aristotele. In questo modo il filosofo di Stagira viene forzatamente costretto a diventare precursore di Saussure e antesignano del pensiero linguistico moderno ¹⁶. Pur essendo largamente nutriti di filologia saussuriana, questi autori non si avvedono forse che proprio l'atteggiamento opposto (l'indistinzione, cioè, di linguaggio e realtà fenomenica, e il ruolo fondativo del linguaggio rispetto alla nostra introduzione della realtà fenomenica) è alla base di molte fra le migliori pagine di Saussure ¹⁷ e Hjelmslev ¹⁸.

Del ruolo di Aristotele, e prima ancora di Platone, in questo presunto processo di progressivo affrancamento, così come della direzione unilineare e

positiva dello sviluppo, Guido Calogero non sembra poi così certo. Se infatti nella sua prima monografia ¹⁹ l'autore sembra simpatizzare con questa tesi, nella più matura *Storia della logica arcaica*, che può essere considerata una sorta di testamento spirituale, Calogero comincia a insinuare qualche sano dubbio sul fatto che, in Aristotele e Platone, linguaggio e mondo siano così nettamente separati. Ci si avvia in questo modo a considerare l'«originaria coalescenza» non più come residuo della “logica arcaica”, ma come tratto costitutivo della logica greca fino ad Aristotele incluso.

Il che equivale a dire: tratto costitutivo della logica greca è che, fino ad Aristotele, non v'è una vera e propria logica greca. Non v'è, cioè, una logica che sia separata dalla fisica; né, tantomeno, una logica specialistica separata dalla riflessione sul linguaggio. La riflessione “logica” (λογική da λόγος) ²⁰ è in Grecia, lo dice già il nome, anzitutto riflessione linguistica. Possiamo dunque considerare l'originaria coalescenza non, si badi bene, fra cosa e parola, ma fra linguaggio e realtà fenomenica, come tratto costitutivo del pensiero naturalistico fino ad Aristotele. È infatti proprio questo tratto che, in altra sede, abbiamo chiamato «mentalità naturalistica greca» ²¹.

Ci domandiamo a questo punto quanto Guido Calogero fosse informato del panorama di studi su Aristotele negli anni '60 del Novecento. Nel 1962 compariva infatti, ad opera di Wolfgang Wieland, una monografia destinata a rivoluzionare l'ambito degli studi aristotelici. La monografia è *Die aristotelische Physik*, che è secondo noi il più bel lavoro che sia mai stato dedicato alla *Fisica* di Aristotele ²². Tesi di fondo di Wieland, che parte dalla fenomenologia husserliana e posthusserliana, è che in Aristotele il linguaggio svolga il ruolo di filo conduttore nella costruzione logica, e nella ricostruzione scientifica, del mondo fenomenico: «Le parti costitutive delle cose di cui parliamo sono, così intese, null'altro che le parti costitutive del nostro parlare delle cose» ²³. Questa tesi ha avuto relativamente poca fortuna ²⁴. Oltre che di unilateralità, essa è stata tacciata addirittura di anacronismo, ed è apparsa anzi ad alcuni come un'indebita anticipazione della *linguistic turn* che caratterizza il panorama filosofico della prima metà del Novecento.

Potrebbe sembrare una *querelle* specialistica, del tutto interna ai dettagli dell'esegesi aristotelica, ed invece non lo è: la posta in gioco è infatti il significato stesso della figura e dell'opera di Aristotele. Se Aristotele è infatti, come molti affermano, il padre dei saperi specialistici, non ha alcun senso attribuirgli una visione integrata di linguaggio e natura; se invece, al contrario, è l'erede di una tradizione di pensiero che affonda le sue radici nelle origini della civiltà greca e inizia con Omero, anacronistica risulta la prospettiva contraria. Inoltre: quando Aristotele riflette sul linguaggio, su che cosa riflette? Prevale in lui una rappresentazione analitica o integrata dei fenomeni linguistici? Quanto peso ha, insomma, nel suo pensiero, l'introduzione della scrittura alfabetica, premessa ineludibile di ogni rappresentazione scissa di linguaggio, pensiero e mondo ²⁵?

In questa sede intendiamo riprendere la tesi di Wieland e rilanciarla,

adottando un atteggiamento opposto a quello degli studiosi sopra citati. Questo è, propriamente, lo spirito di fondo che anima le nostre attuali e già menzionate ricerche. Qui intendiamo fornire una dimostrazione, per così dire, accorciata rispetto a quella lì sviluppata con ampiezza monografica. Partiremo, cioè, dalla principale tesi a proprio favore ostentata dai sostenitori del realismo di Aristotele, e cioè dai numerosi passi del *Corpus* in cui sembra istituirsi una divaricazione fra linguaggio e realtà fenomenica, e mostreremo che la differenza cui Aristotele fa riferimento, e alla quale sembra tenere davvero molto, non è, in nessun caso, la differenza fra linguaggio e realtà, e neppure fra parola e cosa: è piuttosto la differenza fra linguaggio-discorso-fatto (λόγος-πᾶγμα) da una parte, e singolo nome isolato (ὄνομα) dall'altra ²⁶. Se così stanno le cose, la coalescenza dei nomi e dei blocchi sintagmatici all'interno del logos, che per Aristotele è fondata sull'unità noetica della definizione e costituisce il principio stesso del significare linguistico, è la forza che dà vita ed anima all'universo. E poiché per Aristotele il principio motore dell'universo è Dio, il Dio di Aristotele è, per noi, principio generatore di un universo che è allo stesso tempo universo di discorso. *In principio era il logos*.

Naturalmente, in questa sede non possiamo dare esaustiva dimostrazione di una tesi così ampia e singolare; ci proponiamo solo di analizzare alcuni passi in cui Aristotele sembra apparentemente aderire al principio gorgiano - e moderno - secondo cui «il linguaggio non si identifica con ciò che è» (λόγος οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα: 82 B 3, 20-1 DK), e mostrare che in simili casi non si sta asserendo una differenza fra linguaggio e realtà fenomenica, ma solo fra singolo e morto nome isolato e vivo e animato nesso proposizionale, in cui soltanto il nome ha significato.

La tesi, dunque, che Hoffmann, con singolare sagacia, attribuiva congiuntamente ad Eraclito e Parmenide, facendone il perno della sua «logica arcaica», diviene così l'asse portante dell'universo di discorso di Aristotele. Le nostre considerazioni partono ora dal seguente interrogativo: per Aristotele, che cosa significa «parlare a vuoto»?

2. Se ci domandiamo in che modo venga argomentata la tesi che fa di Aristotele il liberatore del pensiero greco dal vizio di fondo costituito dall'originaria coalescenza fra linguaggio, pensiero e mondo, una risposta potrebbe essere la seguente. In molti passi del *Corpus aristotelicum* Aristotele parla di «tesi formulate solo per amor di discorso» (ἔνεκα τοῦ λόγου λέγειν: cfr. ad esempio *Met.* Γ 5, 1009 a 21); mentre altrove utilizza «parlare a vuoto» (κενολογεῖν per esempio in *Met.* Α 9, 991 a 20-1). Ancora, non sono poche le attestazioni in cui la cosa (πᾶγμα) è opposta al nome (ὄνομα) che la denota (cfr., ad esempio, *Met.* Γ 4, 1006 b 22).

In tutte queste formulazioni Aristotele sembra esplicitamente distinguere, o addirittura opporre, i due piani della realtà linguistica ed extralinguistica. Ora, come si accorda tutto questo con la tesi, formulata nella filosofia contem-

poranea da Merleau-Ponty e Heidegger, che vede il linguaggio come ‘carne’, come tessuto stesso della realtà fenomenica²⁷, tesi che stiamo qui attribuendo ad Aristotele, e che Wieland adotta come filo conduttore della sua analisi della *Fisica*? L’espressione “parlare a vuoto” non allude forse, di per sé, a una brutta realtà cosale, che il nostro parlare presuppone come già bell’e fatta, e alla quale può soltanto, e *a posteriori*, aderire? E ancora: se le strutture del nostro linguaggio sono insieme principi di spiegazione della realtà, come è possibile parlare a vuoto, anzi, addirittura dire il falso? Questo era, del resto, lo scottante problema già affrontato da Platone nel *Cratilo* (385 b-c, 408 c, e soprattutto 429 c-430 a) e nel *Teeteto* (187 b-190 e) e che, lasciato lì senza risposta, trovava soluzione proprio, e non a caso, nel dialogo denominato *Sofista* (235 b ss).

Perché non è casuale che il problema della distinzione del vero dal falso, e della possibilità di quest’ultimo, sia risolto da Platone proprio nel *Sofista*, cioè nel dialogo intitolato al più odiato e temuto avversario? E perché, più in generale, il sofista è un avversario così odiato e temuto, sia da Platone che da Aristotele? La risposta è subito pronta, se solo accettiamo di considerare Platone e Aristotele come gli ultimi eredi di Eraclito e di Parmenide. E del resto, che Platone sia erede di Parmenide è certo, visto che Platone stesso lo chiama addirittura “padre”: anche se poi, proprio in quell’occasione, commette il famoso parricidio²⁸. Perché, dunque, Platone e Aristotele se la prendono tanto coi Sofisti? E perché, d’altro canto, Gorgia assume proprio Parmenide come principale avversario teorico e, confutando – o credendo di confutare – Parmenide, ritiene al tempo stesso di aver messo fuori gioco tutta la filosofia naturalistica del suo tempo?

La risposta a queste domande è implicita nel titolo stesso tramandatoci per la principale e più eversiva opera di Gorgia, *Del non essere o della natura* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως). Con questo scritto, Gorgia riteneva di aver definitivamente messo alle corde il programma di ricerca esplicitato in Parmenide (ed Eraclito)²⁹, ma implicito già in Omero³⁰: si tratta dell’atteggiamento mentale che assume il linguaggio come principio costitutivo del reale. Un simile atteggiamento non è proprio, come alcuni dicono, solo dell’epoca arcaica. Anzi, i suoi più agguerriti propugnatori appartengono all’epoca classica: e si chiamano Platone e Aristotele. Che i Sofisti l’avessero proprio con questo atteggiamento, del tutto antitetico rispetto al lasciare il singolo individuo arbitro di ogni valore e padrone di ogni decisione, in merito sia all’umano che al naturale e al divino, lo si vede dalla perentoria affermazione di Gorgia: “il linguaggio non si identifica con ciò che è”.

Ora, cosa controbattono a questo i difensori della mentalità naturalistica greca? Platone ha poco da dirci al riguardo: là dove infatti solleva il problema della verità della proposizione, egli sembra risolverlo in base a una semplice constatazione di fatto. La frase “Teeteto siede” è vera nel caso in cui Teeteto siede, falsa nel caso contrario (*Soph.* 262 c): pare di leggere Tarski³¹. Dobbiamo tuttavia diffidare di troppo frettolose generalizzazioni: subito dopo, infatti,

si introduce l'esempio di «Teeteto vola» (263 a), che per Platone è ben diverso da «Teeteto siede». Siamo qui in presenza del primo germe della contrapposizione esplicita fra vero come necessario e vero come possibile: che risultava implicita, del resto, già nella distinzione parmenidea fra Ἀλήθεια e Δόξα, anzi, addirittura nell'omerica contrapposizione – e intreccio – fra mondo degli dei e mondo degli uomini, che stanno fra loro come il necessario sta al possibile³². Forse con Aristotele saremo più fortunati: e riusciremo a spiegare come si può “parlare a vuoto”, e nello stesso tempo farsi guidare dal linguaggio per orientarsi nella vita e nel mondo.

Tante volte nel corso delle sue concitate argomentazioni, e soprattutto nel libro Γ della *Metafisica*, che contiene la celebre confutazione degli avversari del principio di non contraddizione – primi fra tutti i Sofisti – il linguaggio, o meglio determinate entità linguistiche, sono più volte contrapposte ai fatti reali; vediamo in che termini:

Met. Γ 4, 1006 b 18-22: καὶ οὐκ ἔσται εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτὸ ἀλλ' ἢ καθ' ὁμωνυμίαν, ὥσπερ ἂν εἰ ὄν ἡμεῖς ἄνθρωπον καλοῦμεν, ἄλλοι μὴ ἄνθρωπον καλοῖεν· τὸ δ' ἀπορούμενον οὐ τοῦτό ἐστιν, εἰ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα. «E non è possibile che la stessa cosa sia e non sia³³, se non per omonimia: come se, quello che noi chiamiamo “uomo”, altri non lo chiamassero “uomo”. Ma quel che ora è in questione, non è questo: che sia, e insieme non sia il nome (“uomo”), ma il fatto».

Con il suo ricorso al «fatto» (πρᾶγμα), al brutale dato empirico, Aristotele non sta forse qui aderendo all'ipotesi di una realtà extralinguistica? A prima vista sembrerebbe di sì: ma ad un più attento sguardo dobbiamo senz'altro concludere di no. Osserviamo infatti, in primo luogo, che il πρᾶγμα aristotelico non ha proprio nulla a che fare con il nostro concetto di “fatto (empirico)”³⁴; in secondo luogo che, mentre Gorgia – se è fededegna la testimonianza di Sesto Empirico – asseriva che il linguaggio (λόγος) «non si identifica con ciò che è», quel che Aristotele contrappone al fatto (πρᾶγμα) non è il λόγος (linguaggio, proposizione) ma l'ὄνομα (nome).

Di ciò troviamo conferma più avanti, *Met.* Γ 5, 1009 a 20-1 (a proposito di Protagora, e più in generale dei Sofisti, in quanto credono di poter negare il principio di non contraddizione): ὅσοι δὲ λόγου χάριν λέγουσι, τούτων δ' ἔλεγχος ἴσας τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν. «E, quanto a coloro che parlano per amor di parlare, la loro confutazione è lasciarli al loro discorso: che si riduce a puro suono, o a una sfilza di nomi».

Del resto, anche la *Fisica* non è avara di simili affermazioni, come si evince dal passo che segue, riferito agli Eleati, e da cui si desume, fra l'altro, che il νοεῖν è senz'altro l'atto coesivo da cui si genera il significato del λόγος.

Phys. B 1, 193 a 8-9: ὥστε ἀνάγκη τοῖς τοιούτοις περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μηδέν. «Pertanto è necessario che il discorso di costoro verta solo sui nomi, e non pensi un bel niente».

È difficile sopravvalutare l'importanza di simili affermazioni, e delle molte

altre, dello stesso tenore, che troviamo sparse qua e là per il *Corpus aristotelicum* ³⁵. Esse dimostrano che il «parlare a vuoto» o «per puro amor di discorso» è un parlare senza senso, che azzerava completamente la dimensione noetica, significativa del linguaggio e si esaurisce in un mero *flatus vocis*. Ma, occorre sottolinearlo, un simile sconcertante risultato si ottiene non tramite un mancato riferimento del linguaggio al presunto piano della realtà extralinguistica, ma solo restando nell'ambito del linguaggio e limitandosi a rescindere i nomi dal nesso proposizionale. Il logos proposizionale, la frase, è sorretto al suo interno dall'unità di significato, che Aristotele chiama unità noetica ³⁶: ora, se dal suo nesso estrapoliamo i singoli nomi, e li consideriamo come entità a sé stanti, viene meno la loro capacità stessa di significare.

Del resto, quando, nell'*incipit* degli *Elenchi sofistici*, Aristotele spiega che cosa è l'eristica, ossia il puro e vacuo gioco verbale, condotto al fine di ingannare l'ascoltatore, dirà che essa si origina dal credere che «ciò che riguarda i nomi, riguardi anche i fatti».

El Soph. 1, 165 a 6-12: ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας, ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασι ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα ὡς συμβόλοις, τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγούμεθα συμβαίνειν, καθάπερ ἐπὶ τῶν ψήφων τοῖς λογιζομένοις. τὸ δ' οὐκ ἔστιν ὅμοιον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα πεπέρανται καὶ τὸ τῶν λόγων πλῆθος, τὰ δὲ πράγματα τὸν ἀριθμὸν ἀπειρά ἐστιν. ἀναγκαῖον οὖν πλεῖω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἐν σημαίνειν. «Poiché non è possibile dialogando riferirsi ai fatti stessi, ma ci serviamo dei nomi come simboli al posto dei fatti, ciò che avviene coi nomi lo crediamo avvenire anche a proposito dei fatti: proprio come accade a quelli che, per far di conto, si aiutano con dei sassolini. Ma non è la stessa cosa: i nomi, infatti, sono di numero finito, e così la quantità dei discorsi: i fatti, invece, sono infiniti. È dunque necessario che tanto il medesimo discorso quanto il singolo nome abbiano più significati (ma che il nome, al contempo, significhi uno)» ³⁷.

La traduzione di questo passo, e in particolare della sua ultima affermazione, costituisce una vera e propria *crux* dell'esegesi aristotelica. Esso può infatti essere tradotto o legando ἐν a σημαίνειν, sul modello dei numerosi esempi della *Metafisica*, o legandolo a ὄνομα (τὸ ὄνομα τὸ ἐν), e intendendo il tutto come un requisito di pluralità di significato di λόγος e ὄνομα ³⁸. Entrambe le interpretazioni si raccomandano con ottimi argomenti. La seconda, che corrisponde, nel testo, alla nostra traduzione fuori dalle parentesi, è di gran lunga la più plausibile dal punto di vista della costruzione testuale, ma sembra inaccettabile a ogni lettore della *Metafisica*. La prima (che nel nostro testo è fra parentesi) dal punto di vista testuale è alquanto arzigogolata; ma è richiesta a gran voce dalla *Metafisica*, anzi dall'intero *Corpus aristotelicum*. La soluzione da noi adottata si richiama a una simile, che abbiamo proposto per l'espressione aristotelica τὸ εἶδος τὸ ἐνόν (*Met. Z* 11, 1037 a 29) ³⁹. Riteniamo infatti che questa espressione sia letteralmente da tradurre «forma immanente», ma che contenga al contempo un riferimento ineludibile, e voluto dallo stesso Aristotele,

tele, a ἔν e ὅν, tante volte associati nella *Metafisica* (cfr. p. es. Γ 2, 1003 b 22-3; 1005 a 8, 9, *et passim*). Lo stesso vale per l'ultima affermazione di questo brano. Ciò ci consente di salvare insieme gli amici e la verità, non obbligandoci a preferire quest'ultima ⁴⁰.

Ma torniamo ora alla lettera del testo, e alla sua interpretazione. Non capiremo mai nulla di Aristotele se ci lasceremo convincere che qui sia in gioco una contrapposizione fra linguaggio e realtà fattuale. La contrapposizione è qui invece fra la dimensione finita del linguaggio, legata ai nomi presi di per sé – come i sassolini, appunto, che aiutano nel far di conto e rappresentano cifre, pur essendo i numeri, a differenza dei sassolini, infiniti – e la sua dimensione infinita appunto, legata alla genesi di sempre nuovi significati, che non precede l'atto della sintesi proposizionale, ma ha luogo in essa ⁴¹. Il sorgere di sempre nuovi significati si deve al fatto che soggetto e predicato sono fusi nella creazione di un unico senso, dunque di un unico «fatto» (πῶγμα): per questo dire che “l'uomo è bianco” non è fare una somma di “uomo” più “bianchezza” ⁴². Questa lezione, del resto, Aristotele l'aveva imparata da Eraclito ⁴³.

Ma l'eterna rigenerazione del nome, e del suo significato, in ogni atto di sintesi proposizionale, non sarebbe in alcun modo possibile, se, in ogni istante di tempo preesistente alla creazione di questa frase particolare, e anche all'atto della sua creazione, il nome non avesse un significato determinato: se il nome, cioè, non «significasse uno». Quest'unità, che delimita dall'interno la potenziale infinità di significato del nome, è per Aristotele espressa nella definizione, convertibile con il «ciò che era l'essere» (τὸ τί ἦν εἶναι) della cosa ⁴⁴. Per lo Stagiritico del resto, come per ogni greco, l'illimitato (nella generazione metaforica dei significati) è dato solo nel limite (della definizione del nome) ⁴⁵. Conviene dunque, anzi è necessario, lasciare l'ambiguità da noi suggerita nella traduzione del passo. E del resto, anche questa lezione Aristotele l'aveva imparata da Eraclito ⁴⁶.

Una simile interpretazione si evince, del resto, anche dall'uso del termine σύμβολον, la cui genuina accezione è qui del tutto sfuggita alla maggior parte degli interpreti. Come è stato opportunamente sottolineato, il σύμβολον greco non ha nulla a che vedere con il nostro simbolo: la sua più intima natura consiste infatti nell'essere un contrassegno diviso in due ⁴⁷. Quando si suggellava un patto, ai due contraenti andava ciascun pezzo del σύμβολον: e i due pezzi tornavano a riunirsi (combaciare: συμβάλλειν) ogni volta che del patto tornava a darsi prova. Ora, è proprio da questa definizione che bisogna partire, se vogliamo capire la natura di σύμβολον dell'ὄνομα. Il nome è come una delle due parti del contrassegno: è simbolo e contrassegno dell'unità del significato frasale. Ogni volta che i due “simboli” proposizionali, soggetto e predicato, combaciano (συμβάλλειν) si realizza quell'unità di significato che è l'anima (in termini aristotelici: l'atto) della frase ⁴⁸. Ma se i due “simboli” restano “in potenza”, intesi e recepiti ciascuno come cosa a sé, anche la frase resta in potenza: il significato, cioè, si vanifica, o non si realizza.

Andiamo ora al *πρᾶγμα*. Dovrebbe essere ormai chiaro che, in Aristotele, il *πρᾶγμα* è in contrapposizione non al *λόγος* ma all'*ὄνομα*. E la contrapposizione scatta solo nel caso in cui il nome venga considerato una realtà a sé stante, così come ciascuno per sé sono i sassolini che servono d'aiuto nel far di conto. Il paragone è estremamente illuminante. Il numero non è una realtà materiale e impenetrabile, ma nell'essere addizionato o sottratto a un numero genera sempre un altro numero: ora, lo stesso avviene al nome all'interno della frase.

Il significato del nome viene plasmato e rifuso all'infinito in ogni sintesi linguistica: non a caso, il sopra citato passo degli *Elenchi sofistici* termina con la criptica, forse ora un po' meno criptica, affermazione: «è necessario dunque che, tanto la stessa frase, quanto il singolo nome, abbiano più significati». Questa perenne autorigenrazione del nome, e del suo significato, all'interno di ogni frase ha come suo limite solo la definizione. La definizione fissa le coordinate semantiche minimali del nome (*τὸ ἐν σημαίνειν*), grazie alle quali usandolo ci intendiamo. In questo senso, la definizione rappresenta la condizione di possibilità, e per così dire il capolinea della predicazione ⁴⁹.

È anche questa la ragione per cui è impossibile affermare ed insieme negare qualcosa nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto, come recita il famoso “principio di non contraddizione” (*Met.* Γ 3, 1005 b 19-20: *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*) ⁵⁰. Questo è infatti possibile solo nella pura enunciazione fonetica, che coincide con la rappresentazione separata, e per così dire ipostatizzata, delle singole entità lessicali. Mentre la sintesi predicativa delle asserzioni contrapposte non dà luogo ad alcun significato: anzi, contraddice e annulla il principio della determinatezza del senso. Il cosiddetto “principio di non contraddizione” è dunque il non senso da cui ogni senso si origina, e in questo modo la materia dell'universo di discorso aristotelico.

Sappiamo dunque, ormai, come Aristotele può concepire un “parlare a vuoto” e insieme usare il linguaggio come filo conduttore dell'indagine “intorno alla natura”. E siamo, al contempo, preparati a cogliere il senso ultimo della sua critica a Parmenide (*Phys.* A 2-3, 184 b 15 ss.): l'“è” della copula non è un uno-uno ma un uno-molti: in esso sboccia e si dischiude il multiverso della predicazione ⁵¹.

¹ Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, “Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte”, herausgegeben von E. Hoffmann und H. Rickert, n. 3, Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1925; tr. it. *Il linguaggio e la logica arcaica*, Spazio Editori libri, Ferrara 1991.

² Dalle considerazioni di Hoffmann, e dalla loro validità rispetto alle ipotesi ad esse contrapposte,

partiamo nella nostra analisi su Eraclito e Parmenide nella monografia *Il concetto di logos nella Grecia antica da Omero e Platone*. Il lavoro è concepito in uno con *In principio era il logos. Linguaggio e natura in Aristotele*; insieme, i due libri ricostruiscono il valore e gli ambiti di applicazione del concetto di *logos* nella Grecia antica da Omero ad Aristotele, con accenni anche alle epoche successive, in particolare agli Stoici. Entrambi i volumi sono attualmente in preparazione. Molto i due lavori, e più in generale chi scrive, devono a Franco Lo Piparo, e al suo recente libro *Il linguaggio in Aristotele. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003. La monografia di Lo Piparo costituisce il precipitato e, per così dire, la quintessenza di uno studio più che ventennale dedicato ad Aristotele, che si concretizzò, fra l'altro, in una serie di corsi universitari che chi scrive ha frequentato a partire dal 1986; l'interesse di Lo Piparo per Aristotele comincia tuttavia già dal 1984. Molti concetti-chiave di *Aristotele e il linguaggio*, fra cui le rivoluzionarie interpretazioni dei concetti aristotelici di *σύμβολον* e *κατὰ συνθήκην*, erano infatti già presenti nell'intervento dal titolo *La parola fra simbolo e segno in Aristotele*, presentato da Lo Piparo al convegno tenuto a Mistretta nel marzo 1984 e dedicato alla memoria di Antonino Pagliaro.

³ Sulla nascita dei saperi specialistici solo con la Stoa, e non già in Aristotele, cfr. il nostro *L'articolazione linguistica. Origini biologiche di una metafora*, NIS, Roma 1997, p. 79 ss. Questo dato è centrale nella nostra riflessione sul mondo greco.

⁴ Con ben altra maestria si muoverà, su questo scivoloso terreno, Hermann Fränkel, che nel suo monumentale *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Beck, München 1962, 1969³ (tr. it. *Poesia e filosofia della grecia antica*, Il Mulino, Bologna 1997) sostiene una filiazione diretta della filosofia greca dalla poesia, epica e non, dei secoli precedenti. È interessante sottolineare che a queste rivoluzionarie vedute Fränkel arrivava non attraverso la contrapposizione oralità/scrittura, e prima dello stesso Havelock; la prima edizione di *Preface to Plato* è infatti del 1963.

⁵ Per le differenze con Steinthal così come per i punti di contatto con Hegel, cfr. l'ottima prefazione di Enzo Melandri, e l'introduzione di Luca Guidetti, nella traduzione italiana di Hoffmann (1925); cfr. *Il linguaggio e la logica arcaica*, 1991, pp. 7-42.

⁶ *Storia della logica antica*, La Nuova Italia, Firenze 1967. Sua è la felice espressione «originaria coalescenza» (di pensiero, linguaggio e mondo), come quella, pure efficace, di «triunità arcaica»; cfr. (1967), pp. 39-45.

⁷ *Eraclito e il logos*, in *Saggi di critica semantica*, D'Anna, Messina-Firenze 1954, pp. 131-57.

⁸ *Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, I, Gunther Narr Verlag, Tübingen 1975.

⁹ *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Kappa, Roma 1975.

¹⁰ *La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, Roma 1980.

¹¹ *Alle fonti della filosofia del linguaggio. 'Lingua' e 'nomi' nella cultura greca arcaica*, Bulzoni, Roma 1984.

¹² Cfr. *Storia della logica antica*, pp. 47-49.

¹³ Una simile ipotesi era stata, del resto, già formulata da T. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study on the Origins of Western Speculation*, Cambridge University Press, Cambridge 1912; *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1958; R. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and the Fate*, Cambridge University Press, Cambridge 1958, tr. it. *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 1991; cfr. anche Ch. Mugler, *Les origines de la science grecque chez Homère*, Klincksieck, Paris 1963 e, più recentemente, anche il nostro *Omero linguista. Voce e voce articolata nell'enciclopedia omerica*, Novecento, Palermo 1996. La monografia di Onians si lega alle scoperte degli antropologi americani della prima metà del '900 (Boas, Sapir e soprattutto Frazer), e parla dunque del "pensiero primitivo" con lieve sprezzo positivistico; mentre Mugler, nella sua peraltro eccellente monografia, parte purtroppo da una nozione astratta e metatemporale di "scienza", che coincide per lui con la fisica galileiana, di cui si sforza di scoprire i precorriti. Nel nostro contributo abbiamo cercato di evitare l'uno e l'altro atteggiamento, sottolineando l'importanza di Omero come fonte della scienza greca, anche linguistica, successiva.

¹⁴ E. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1963; tr. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1973, 1999³.

¹⁵ Riaffiora qui lo spettro di Steinthal che, come si ricorderà, osava tacciare Aristotele di «völlig unerfahrene Naivität» proprio per la sua incapacità di distinguere fra linguaggio e mondo, e nel leggerlo si dichiarava «bald von Überdruß erfüllt, bald von Lächeln geneigt» (1890, p. 185). Simili affermazioni si commentano da sé; è tuttavia da sottolineare che la ragione che muoveva il disgusto di Steinthal è del tutto plausibile: in Aristotele non esiste davvero dualismo alcuno fra linguaggio e mondo.

¹⁶ Non in tutti i confronti con la linguistica attuale è insito tuttavia questo rischio; prova ne sia l'articolo di R. G. Tanner *Aristotle as a Structural Linguist*, "Transactions of the Philological Society", 1969, pp. 99-164, che nonostante il programmatico titolo parte da un'attenta valutazione della lettera del testo, mettendo in luce sorprendenti analogie – non precorriti – fra Aristotele e Chomsky. Nella stessa direzione abbiamo cercato di andare nel nostro *L'articolazione linguistica* (1997); cfr. soprattutto le pp. 79 ss.

¹⁷ Valga qui solo un esempio per ciascun autore: «Per capire che la lingua non può essere se non un sistema di valori puri, basta considerare i due elementi che entrano in gioco nel suo funzionamento: le idee e i suoni. Psicologicamente, fatta astrazione dalla sua espressione in parole, il nostro pensiero non è che una massa amorfa e indistinta. Filosofi e linguisti sono sempre stati concordi nel riconoscere che, senza il soccorso dei segni, noi saremmo incapaci di distinguere due idee in modo chiaro e costante. Preso in se stesso, il pensiero è come una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato. Non vi sono idee prestabilite, e niente è distinto prima dell'apparizione della lingua» (F. de Saussure *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1916, 1922², p. 155; tr. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1967, 1993⁹, p. 136).

¹⁸ «Il contenuto del linguaggio è il mondo stesso che ci circonda; i significati particolari di una parola, quei significati particolari che abbiamo chiamato individui [...] sono le cose stesse del mondo: la lampada che è sul mio tavolo è un significato particolare della parola *lampada*; io stesso sono un significato particolare della parola *uomo*» (L. Hjelmslev, *Sproget*, Copenhagen 1963; tr. it. *Il linguaggio*, Einaudi, Torino 1970, p. 138).

¹⁹ *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze 1929, 1968².

²⁰ Sull'impossibilità di prescindere, nella traduzione di λόγος e corradicali, dal senso originario di "linguaggio/discorso", cfr. le acute osservazioni di Lo Piparo (2003).

²¹ L'espressione è coniata nelle nostre monografie *Il concetto di logos...*, *In principio era il logos...*, ma risale, in realtà, a un lavoro inedito degli anni di dottorato, *Modelli* (1990), che affrontava fra l'altro il tema della periodizzazione storico-concettuale nell'ambito della filosofia greca. Il lavoro è poi confluito nei successivi e già citati volumi in preparazione.

²² Sulla fortuna della *Fisica* di Aristotele cfr., oltre a Wieland (1962), L. Ruggiu (a cura di): Aristotele, *Fisica*, Rusconi, Milano 1995, che è davvero un'ottima introduzione.

²³ «Die Bestandteile der Dinge, von denen wie sprechen, sind so verstanden nichts anders als die Bestandteilen unseren Sprechen von den Dingen» (Wieland 1962, p. 129).

²⁴ Per critiche esplicite a questa tesi cfr. H. Wagner, *Aristoteles Physikvorlesung*, Berlin 1967, pp. 337-69, P. Aubenque, recensione a Wieland in "Göttingische Gelehrte Anzeigen" Jg. 217, 1965, pp. 46-55; per l'accusa di anacronismo cfr. K. Oehler, *Ein Mensch zeugt einen Menschen*, Frankfurt a. M. 1963, pp. 8-37. Ulteriori riferimenti in Wieland 1962, 1970², p. 341 ss.; cfr. le pp. 431 ss. dell'ed. italiana. Dispiace infine che nella letteratura più recente sulla *Fisica* Wieland sia sì, considerato un ineludibile punto di riferimento, ma gli venga poi contestata proprio la sua tesi di fondo, che è anzi lasciata cadere quasi senza giustificazione. Questa tendenza è, ad esempio, rappresentata in S. Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 1982; L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford 1991, e nell'ancor più recente letteratura in lingua inglese su cui sorvoliamo.

²⁵ Su questi aspetti cfr. il nostro *In principio era il logos...* La tesi di fondo lì sviluppata, e che non ha, per quanto ne sappiamo, precedenti, è che Aristotele è l'ultimo grande pensatore totale dell'antichità perché è l'ultimo filosofo in cui rimane ben viva la memoria dell'oralità. Aristotele raccoglie, cioè, la tradizione che si inizia con Omero, come abbiamo già cercato di mostrare nei nostri: *Omero linguista*, cit.; 'Voce' e 'voce articolata'. *Omero e le origini della scienza greca*, "Lexicon Philosophicum" 8-9, 1996; *L'articolazione linguistica*, cit.; *Chi dà le ali alle parole? Il significato articolatorio di ἔπεα πτερόεντα*, in *Omero tremila anni dopo*, Atti del Congresso di Genova (6-8 luglio 2000) a cura di F. Montanari, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.

²⁶ Questa tesi, attribuita da Hoffmann (1925) ad Eraclito e Parmenide, è sviluppata per il solo Parmenide da Calogero, *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1932, 1977²; per il solo Eraclito da Martha Nussbaum nel suo ottimo articolo *Psyché in Heraclitus*, "Phronesis" 17, 1972, pp. 1-16.

²⁷ Sul linguaggio in Maurice Merleau-Ponty, visto come indistinzione originaria di pensante e di pensato, come chiasma e come *chiar* dell'universo fisico, conformemente alla nozione presocratica di "elemento", cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Angeli, Milano 1987, nuova edizione ampliata Mimesis 2001. Ringrazio Sandro Mancini per avermi fatto notare questa convergenza fra fenomenologia husserliana e posthusserliana e pensiero greco.

²⁸ Il parricidio del padre Parmenide da parte di Platone è consumato in *Soph.* 241 b ss. È da sottolineare che questo parricidio consiste nell'aver reintrodotto il movimento e la molteplicità all'interno dell'essere attraverso la cosiddetta «comunanza dei generi» (κοινωνία τῶν γενῶν: *Soph.* 254 b-c *et passim*), o «intreccio delle Forme» (συμπλοκή τῶν εἰδῶν: *Soph.* 259 e; altrove Platone usa il termine «mescolanza» μίξις, σύμμιξις: cfr. 252 b *et passim*), esplicitamente modellata sull'intreccio dei costituenti fonici e sintattico-semantici all'interno della sillaba e della frase (253 a; 259 e ss.); per un equivalente aristotelico cfr. Lo Piparo, *La syllabe comme modèle de signification et définition*, "Versus" 54, 1989, pp. 21-6, e il nostro lavoro *La teoria della sillaba in Aristotele*, non ancora pubblicato, ma redatto in prima stesura già nel 1986. Quando dunque Aristotele consumerà, a sua volta, il suo parricidio nei confronti di Platone, lo farà ritenendo possibile una fisica come scienza della natura, e rileggendo in senso positivo il concetto di materia (*Phys.* A 1-9; cfr. *In principio era il logos*, parte I, capp. 1-7), introdotto con sospetto da Platone (*Tim.* 48 e ss.). Ci domandiamo tuttavia se Aristotele non si sia limitato a trarre le dovute conseguenze dalla rivoluzione teorica operata dal *Sofista*, conseguenze che Platone stesso non vede. A volte, è necessario uccidere un padre per dargli ragione.

²⁹ Che, nonostante la grande divergenza di opinioni, Eraclito e Parmenide concordassero sia nel ritenere il linguaggio principio di spiegazione e forza operante nella natura, sia nel porre una profonda differenza fra ὄνομα e λόγος è, a nostro avviso, l'insuperato punto di forza delle argomentazioni di Hoffmann, contro cui invano si scaglia Pagliaro; cfr. Hoffmann (1925), Pagliaro (1954).

³⁰ Per questa periodizzazione, e per il ruolo in essa giocato da Omero, cfr. Calogero (1967).

³¹ L'allusione è al celebre saggio di A. Tarski, *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati*, (1929), e all'affermazione: «"La neve è bianca" solo se la neve è bianca».

³² Cfr., su questo aspetto, Theo Reucher, *Die situative Weltsicht der Ilias*, Darmstadt 1983.

³³ Pur letterale, questa traduzione offusca la struttura predicativa del cosiddetto «principio di non contraddizione», messa invece ben in luce dalla sua enunciazione principale, che recita: «è impossibile che uno stesso (predicato) convenga, e insieme non convenga ad uno stesso (soggetto) nello stesso tempo e secondo il medesimo punto di vista» (*Met.* Γ 3, 1005 b 19-20). A partire da questa struttura, comprendiamo meglio le affermazioni di Berti (*Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella Metafisica aristotelica*, in "Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei", Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, vol. XXI, fasc. 7-12, 1966, pp. 224-52; ripubblicato in *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 61-88) e di Wieland (1962), p. 75-6, 211 ss.; cfr. pp. 92-3, 268 ss. dell'ed. it. sulla natura linguistica del «principio più saldo».

³⁴ Per una lettura non empiristica del πρᾶγμα aristotelico cfr. Wieland (1962), Lo Piparo (2003); una simile lettura è sostenibile anche per Platone; cfr. *Soph.* 257 a, 262 e, etc.

³⁵ Per l'elenco completo delle attestazioni cfr. Bekker, *Lexicon aristotelicum*, s. v. κενολογεῖν, λόγου χάριν λέγειν (λόγος), etc.

³⁶ Cfr. *Met.* Γ 4, 1006 b 10: οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν; *De an.* Γ 2-9, 425 b 12 ss. Il discorso sul νοῖς e sull'unità noetica in Aristotele ci porterebbe qui troppo lontano; rimandiamo per questo alla seconda parte di *In principio era il logos*, ripromettendoci di tornare altrove sull'argomento; osservazioni interessanti sono già in Calogero (1929).

³⁷ Cfr. Coseriu 1981, Lo Piparo 2003.

³⁸ La maggior parte dei traduttori opta per questa soluzione: cfr. Colli per Laterza 1973 e Adelphi 2003; Zanatta per Rizzoli 1995, e sul versante esegetico Belardi 1975, cit.

³⁹ La soluzione è proposta sia nel già citato *In principio era il logos...*, nel capitolo dedicato a *Met. Z*, che nel nostro articolo *Definizione e predicazione. Aristotele e Frege a confronto*, di prossima pubblicazione nella rivista "Studi filosofici".

⁴⁰ Gli amici sono in questo caso rappresentati da Lo Piparo e dalla sua traduzione (2003: 69, 183-6), la verità dalla plausibilità grammaticale del passo. Questi esempi mostrano molto bene quello che, in *In principio era il logos*, abbiamo chiamato «lo stile orale di Aristotele», invitando a non asservire la plasticità dell'assonanza e della memoria orale alla morta lettera del testo, e invitando, scherzosamente, il lettore a imparare a memoria tutto Aristotele: «perché l'orecchio, e non solo l'occhio, faccia i giusti raccordi».

⁴¹ Qui Aristotele sembra adottare una nozione di infinità, e di creatività linguistica, ben diversa dalla *rule governed creativity* teorizzata da Chomsky; più vicina sembra, se mai, la prospettiva di Hjelmslev nel capitolo intitolato *Struttura e uso della lingua* de *Il linguaggio* (Hjelmslev 1965 cit., pp. 36-50 dell'ed. it). Su questa nozione di creatività rimandiamo al nostro *Le regole linguistiche funzionano come algoritmi?*, in *La regola linguistica*, Atti del VI Congresso di studi della Società di Filosofia del lin-

guaggio, Bagheria (Palermo) 14-16 ottobre 1999, a cura di M. Carapezza e F. Lo Piparo, Novecento, Palermo 2000, che è stato recentemente ripreso nella tesi di laurea di un promettente giovane studioso (Antonino Bondi, *Una rilettura biolinguistica di Saussure e Hjelmslev*, relatore prof. Franco Lo Piparo, Università di Palermo, a.a. 2002/2003).

⁴² Cfr. *Met. Z* 12, 1037 b 13-8.

⁴³ Una simile consapevolezza è a nostro avviso attribuibile ad Eraclito sulla base di alcuni frammenti, in particolare 22 B 51, 22 B 20 DK. Per una prima ricognizione delle interpretazioni, cfr. C. Diano, G. Serra (a cura di), Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, Fondazione Lorenzo Valla (Mondadori), Milano 1980; per un'analisi più approfondita cfr. il capitolo dedicato a Eraclito di *Il concetto di logos...*

⁴⁴ Per una simile ipotesi, e per il significato dell'espressione aristotelica τὸ τί ἦν εἶναι, cfr. *Definizione e predicazione...* § 5, cui rimandiamo anche per la letteratura critica.

⁴⁵ Cfr. *Phys. Γ* 4-8, 202 b 30 ss.; sull'«originario senso greco del finito», Calogero (1967).

⁴⁶ In *Rhet. Γ* 6, 1407 b 11-8 Aristotele cita infatti il frammento 1 di Eraclito come esempio tipico di ambiguità testuale. Nel suo *incipit*, τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, l'ἄει – argomenta Aristotele – può essere legato sia a τοῦδ' ἐόντος sia ad ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, dando luogo a due diverse interpretazioni (e traduzioni) del passo. Siamo convinti che questa ambiguità fosse voluta, e che Eraclito la usasse proprio per dimostrare la plasticità del λόγος, e la continua (ri)generazione del significato degli ὀνόματα all'interno della sintesi operata dal λόγος; e identificasse in questo processo l'eterno movimento che anima e guida la natura (per questa interpretazione cfr. *Il concetto di logos*, il capitolo dedicato ad Eraclito). Aristotele nella *Rhetorica* non sembra apprezzare particolarmente questo modo di fare; ma per parte sua ne fa spesso uso.

⁴⁷ Cfr. Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, s.v. e, per le conseguenze linguistiche, cfr. Belardi (1975) per l'interpretazione tradizionale, Lo Piparo (2003) per una sua innovazione sostanziale. Per altra letteratura cfr. Lo Piparo (2003: 53).

⁴⁸ Una interpretazione rivoluzionaria della nozione aristotelica di σύμβολον, che inaugura la direzione qui seguita, si trova nel capitolo programmaticamente intitolato *Una nozione non simbolica di simbolo* in Lo Piparo 2003, pp. 42-70. Secondo l'autore, il simbolo aristotelico, linguistico e non, non sarebbe un inerte contrassegno, ma risulterebbe internamente animato da una naturale dinamicità di attrazione dei poli contrari; è quanto l'autore chiama «l'attrazione erotico-chimica dei simboli» (ivi, pp. 55 ss.). La lettura è affascinante, e perfettamente in linea con i passi del *Simposio* e del *Corpus aristotelicum* assai opportunamente citati da Lo Piparo; ad essa si potrebbe tuttavia obiettare che, se la si assume alla lettera, per Aristotele non dovrebbero esistere se non “simboli” naturali, e non simboli nel senso corrente di contrassegno di un patto. In una discussione avvenuta il 28/1/2004 l'autore mi ha detto di rendersi conto di questa difficoltà; ma di avere accentuato nel suo libro l'accezione dinamica di σύμβολον perché ignota ai più, ma illuminante nel quadro della teoria aristotelica della natura.

⁴⁹ Cfr. *Definizione e predicazione*, §5, e il capitolo su *Met. Z* di *In principio era il logos*.

⁵⁰ Sul principio di non contraddizione aristotelico esiste, come è noto, una sterminata letteratura; i riferimenti più interessanti sono, secondo noi, E. Berti, *Il principio di non contraddizione...*, cit.; B. Cassin e M. Narcy, *La décision du sens. Le livre Gamma da la Metaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1989, 1998²; B. Cassin, *Il senso di “Gamma”. La strategia di Aristotele contro i Presocratici in Met. IV*, in AA. VV. *Perché la Metafisica. Studi su alcuni concetti-chiave della “filosofia prima” aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 397-430.

⁵¹ Per questa espressione cfr. *In principio era il logos...*, parte I, il capitolo dedicato alla critica di Aristotele a Parmenide in *Phys. A* 2-3.

Andrea Le Moli

Contraddizione e dialettica nell'*Eutidemo*

La questione della collocazione cronologica e tematica dell'*Eutidemo* si presenta ancora oggi di difficile soluzione ¹. I nodi problematici più evidenti dell'opera sono soprattutto l'apparente assenza di un tema specifico e la presenza contemporanea, a livelli differenti di sviluppo, di alcuni fra i temi più significativi della filosofia platonica. Ciò contribuisce a fare del dialogo un caso per certi versi unico all'interno del corpus degli scritti dell'Ateniese. Un indizio sulla possibile origine antica dell'opera potrebbe esser dato dal fatto che, nel tipico stile della costruzione degli scritti giovanili, la conclusione del discorso rimanga fortemente aporetica. E tuttavia anche in questo senso l'*Eutidemo* contiene qualcosa di diverso rispetto a dialoghi sicuramente più antichi perché in esso l'aporia non è vincolata all'irrisolubilità di una questione specifica ma appare piuttosto affidata proprio alla continua enucleazione di importanti istanze che d'improvviso vengono lasciate in sospeso ². Il dialogo si presenta allora come un vero e proprio «repertorio» di questioni e temi che vengono svolti, abbandonati e ripresi senza una metodica esplicita e senza la possibilità quindi di catturare il momento di sviluppo del sistema concettuale cui corrispondono. Ciò potrebbe fornire nuove argomentazioni all'idea che per ciò stesso non si dia affatto un "sistema" di Platone, a meno che l'apparente assenza di un tema specifico e la modalità a prima vista disorganica dell'avvicinarsi delle singole questioni non rimandino proprio in quanto tali ad un'unità strutturale che non è immediatamente evidente ma di cui si può forse, ad uno sguardo attento, rintracciare il progetto. Non essendovi la possibilità di identificare una "questione guida", infatti, l'attenzione del lettore si sposta inevitabilmente sullo "scenario problematico" che racchiude, come un guscio, la trattazione dei singoli problemi. Questo scenario, che è tipico dell'*Eutidemo*, appare come una sorta di "pre-testo", di "cornice attiva" al cui interno Platone fa giocare tutta una serie di questioni per lui fondamentali che ricevono in questo modo nuova luce. Che forma esso abbia è immediatamente evidente per il fatto

che tutti i temi del dialogo emergono in corrispondenza della questione generale della determinazione del miglior metodo educativo tra la dialettica socratica, un dialogo finalizzato all'esclusione delle ipotesi non sostenibili e alla "trasformazione" positiva dell'interlocutore attraverso l'apertura all'ascolto o piuttosto l'"eristica", la pura arte della disputa, una retorica priva della volontà di persuadere in una direzione definita, quindi apparentemente "vuota", fine a se stessa. Proprio la relazione che intercorre tra lo scenario problematico di fondo e le singole istanze che a partire da esso di volta in volta vengono fuori consente allora di considerare l'*Eutidemo* una sorta di particolare "chiave d'accesso" al sistema platonico nel suo complesso, un "punto di vista" sulle singole problematiche che in molti casi getta nuova luce su questioni più antiche o fornisce una particolare "preparazione" a problemi che saranno oggetto di riflessioni solo successive. Per giustificare questa ipotesi proveremo anzitutto a delineare i tratti generali dello scenario problematico del dialogo e quindi a fornire uno o più esempi di come al suo interno alcuni dei problemi "storici" del platonismo risentano profondamente del nuovo contesto in cui vengono discussi.

Il tema della contrapposizione tra il metodo educativo della dialettica socratica e quello dell'eristica determina anzitutto la costruzione scenico-strutturale dell'opera. L'*Eutidemo* è un dialogo a struttura fissa (un prologo, cinque episodi divisi tra episodi dialettici ed episodi sofistici, un epilogo³) in cui la rigosità della scansione serve, come altre volte in Platone, ad esemplificare il movimento concettuale, in questo caso a riprodurre i passi di un ragionamento non sillogistico, bensì dialogico-confutatorio al cui interno, tuttavia, c'è già una prima importante distinzione: le sezioni eristiche si svolgono sempre tra più partecipanti, quelle socratiche quasi sempre tra Clinia e Socrate. Le sezioni eristiche tendono infatti a deviare l'interlocutore, quelle socratiche a rimmetterlo in carreggiata. Nelle prime è impossibile distinguere tra la pluralità delle "voci" e ciò indica da un lato la tendenza delle opinioni dei molti a "uniformarsi" e dall'altro a sovrapporsi e a generare confusione. Nelle seconde la scelta del "faccia a faccia" serve a confermare l'unità della verità che accade nell'incontro tra un maestro e un allievo. L'azione si svolge nello spogliatoio di una palestra, nell'abituale allegoria platonica alla contesa intellettuale che sta per svolgersi, riaffermata dal paragone dei due eristi con dei pancraziasti (271 C). Il tutto prepara quindi la scena ad una vera e propria "battaglia" per la supremazia tra la dialettica, rappresentata da Socrate e l'eristica, messa in scena attraverso le figure di due fratelli, Eutidemo e Dionisodoro.

Il dialogo inizia avvolto da un sentimento diffuso di oscurità e confusione: una grande folla impedisce a Critone di vedere chiaramente le persone e distinguere le parole e lo conduce alla prima «parvenza»: l'illusione di vedere una persona sola invece di due. Si tratta di un rimando ironico alla «doppiezza» e alla specularità dei sofisti, che non a caso sono fratelli (verrebbe da chiedersi se non siano gemelli) e, perciò stesso, quasi indistinguibili. A 271 C Cri-

tone li qualifica come «nuovi» sofisti, ammette di non conoscerli e chiede: di che paese sono e qual è la loro sapienza? Ciò fornisce a Socrate l'occasione per sottolineare la loro mancanza di radicamento in un preciso tessuto sociale e culturale: i sofisti sono «apolidi»; non sono semplicemente portatori di altre istanze ma «vagano», «errano» come la loro presunta «sapienza» erra e svia le menti dei giovani, per cui il tono dell'opera si definisce anche come una critica generale a concetti quali l'ambiguità, la mancanza di chiarezza, la «doppiezza» intellettuale, l'esterofilia tipica dei giovani ateniesi, l'ignoranza, l'amore per le «novità», la mancanza di radicamento in un contesto sociale, ecc.

Il fatto che Eutidemo e Dionisodoro siano citati come «nuovi (καίνοί) sofisti» non si limita comunque ad indicare che essi rappresentano l'evoluzione della sofistica ma è anche volto a marcare la loro specificità rispetto a tutto quel complesso di dottrine e personaggi che Platone aveva messo in scena nel *Protagora*. Il bersaglio polemico di Platone non è stavolta la sofistica nel suo complesso bensì una sua articolazione specifica: quella «tecnica» dialogica di produrre «false dimostrazioni» («eristica») che insieme alla retorica è uno strumento indispensabile del metodo sofistico. È importante avere immediatamente chiaro che l'eristica non è una disciplina a sé stante (perché non ha un «oggetto» o un contenuto autonomo) né si identifica con la sofistica ma è solo uno «strumento», una «forma», ossia, da un lato «parvenza» di scienza, dall'altro anche il rischio della deriva cui va incontro ogni forma di argomentazione dialogica in generale. L'eristica rappresenta cioè il pericolo della deriva negativa di ogni metodo dialogico (e quindi anche di quello socratico) e il fondamento di quella confusione diffusa tra Socrate e i sofisti che Platone sottolinea spesso volte nella sua opera. Tutto il dialogo è un intreccio costante, a volte ironico, a volte serio, di condanna e ammirazione per questa disciplina. Non è affatto facile determinare quale sia di volta in volta la disposizione di fondo di Socrate, e l'ipotesi è che l'ambiguità che si può cogliere nei suoi atteggiamenti verso gli eristi sia del tutto deliberata, volta al tempo stesso tanto a distinguere la dialettica dall'eristica quanto a legare profondamente la filosofia al suo «doppio»⁴ in modo da mettere in guardia da un rischio che è e rimane comunque interno al ragionare filosofico in quanto tale.

Il problema è allora quello di capire ove risieda il pericolo, quale sia cioè quell'aspetto o elemento strutturale dell'argomentazione che, usato erroneamente, trasforma la tecnica dialogica costruttiva in eristica, ossia converte la filosofia nel suo opposto. A questo scopo Platone intesse un gioco ironico di «somiglianze» che serve in definitiva a far risaltare nel dettaglio quel «punto di differenza» a prescindere dal quale «socratica» e «sofistica» potrebbero effettivamente, agli occhi dei molti, risultare quasi indistinguibili. Il lavoro di «distanziamento» tra Socrate e le sue controparti comincia esaminando i rispettivi «stili» argomentativi. I due fratelli iniziano l'esame dialettico di Clinia premettendo (275 E): «Ti preannuncio, o Socrate, che, in qualunque dei due modi il ragazzo risponda, sarà confutato». Il presupposto metodologico del ragio-

namento dell'erista è quindi che sia possibile «confutare» qualunque affermazione. Socrate lo sottolinea con ironica ammirazione a 272 A-B: «talmente abili sono diventati nel combattere nelle discussioni e nel confutare ciò che di volta in volta viene detto, sia che sia falso, sia che sia vero». Per realizzare questo scopo gli eristi sfruttano la pratica dell'ambiguità semantica, ossia operano lo spostamento intenzionale del significato delle parole dell'interlocutore dando ad esse un senso contenuto nel loro campo semantico diverso da quello identificato dal parlante. Ciò è possibile in quanto essi stessi scelgono di adoperare termini polisemantici senza precisare di volta in volta a quale senso particolare si stiano riferendo. I due si avvicinano sottoponendo Clinia ad un fuoco incrociato di domande e obiezioni, sottolineato dagli entusiastici applausi dei presenti che svolgono la funzione di un vero e proprio «coro» di cui Eutidemo è *orchestes* e primo ballerino (276 BC).

È Socrate a riportare questa pratica frastornante alla sua radice concettuale (277 DE) paragonandola al rito di intronizzazione effettuato dai Coribanti e svelandone il senso nascosto: «In primo luogo, infatti, come dice Prodicco, bisogna imparare la correttezza dei nomi». Una volta stabilito che per conversare seriamente occorre dare ad un nome un senso per volta, la cosiddetta «confutazione» eristica perde di senso, diventa un «gioco» (278 B e ss.) e uno «scherzo» [παιδιά]. Quando però i due eristi, dimostrando di non aver colto quali siano le condizioni minime per ragionare, insistono nel loro gioco basato sull'indeterminatezza semantica e chiedono a Socrate se «scherzasse» quando affermava di volere che Clinia diventasse sapiente, la discussione cambia improvvisamente di livello e diventa, dal punto di vista di Platone, più «seria». Il terzo sofisma (283 D), giocando sull'ambiguità del senso del «divenire» come «non essere più», recita infatti: volete che Clinia diventi sapiente o resti ignorante? Volete che muoia?». La conclusione paradossale provoca l'intervento di Ctesippo, amico di Clinia, che in effetti segna un mutamento che possiamo qualificare come un vero e proprio «spostamento» tematico interno allo stesso scenario problematico di fondo. In esso si prepara infatti l'anticipazione dei temi del *Sofista* che ha inizio da 283 E, nel punto in cui si pone in generale la questione se sia possibile «mentire, dire il falso» e la discussione procede, molto significativamente, in una sorta di contrazione di tutte quelle argomentazioni che nel dialogo maturo saranno esaminate in dettaglio⁵. La differenza tra Socrate e i sofisti non può più essere allora solo una questione di «stile» o di «metodo». E in effetti la discussione sul problema dello *pseudos* fornisce una prima importante indicazione sulla particolare implicazione «ontologica» che gli eristi, quasi *en passant*, chiamano qui in causa: l'assoluta biunivocità del rapporto tra essere e linguaggio. Il fatto che questa contraddica radicalmente la stessa possibilità di «ambiguità» e «indeterminatezza» semantica (perché se si dice qualcosa non si può dire che *quella* cosa e non altro) su cui gli stessi sofismi di partenza si basavano e quindi manifesti la profonda inconseguenza tra un sofisma (il termine «divenire», in quanto «non-esser-più»

può voler dire più cose contemporaneamente come «trasformarsi» e «morire») e la sua presunta conseguenza (se non è possibile mentire perché non è possibile con un nome dire altro da quell'unico essere cui il nome corrisponde, il termine «divenire» non può significare più cose contemporaneamente), permette a Platone di mettere nel maggior risalto possibile l'implicazione ontologica, in quanto si ha subito la percezione che essa non «torni» con quanto detto e fatto prima, di indicare che la sua formulazione risale a qualcun altro rispetto agli eristi che la usano, come si è visto, impropriamente e in ultimo di far vedere che il vero nemico da abbattere non sono i futili «giochetti» degli eristi ma la pericolosa implicazione ontologica che questi così leggermente chiamano in causa.

È convinzione diffusa della critica che proprio in relazione a questa implicazione qui Platone intenda fare riferimento alle teorie di Antistene ⁶. È sulla stessa base infatti che nell'*Eutidemo* gli eristi affermano anche l'impossibilità del «contraddire», legandola alla negazione della possibilità dell'errore e al presupposto che la sosteneva: se non si può dire che l'essere e se ad ogni ente corrisponde una ed una sola espressione, e se quando si parla di una cosa se ne può parlare solo in un senso, cioè dicendo come essa «è», non ci si può contraddire perché o si condivide la cosa di cui si sta parlando, e nel caso non la si può dire se non come è, o si sta parlando di cose diverse. Come si vede, questa posizione poggia su di una supposta univocità del riferimento della parola all'essere che blocca ogni possibilità di errore e che a prima vista sembrerebbe rimandare ad un progetto di ontologia in qualche modo «forte» ⁷. Nello stesso momento, però, la tesi dell'«impossibilità del contraddire» (così come quella dell'impossibilità del «falso» ad essa collegata) rimanda anche a posizioni, quali quella di Protagora, che tuttavia rifiutano espressamente un'implicazione ontologica di questo tipo. Il richiamo a Protagora è esplicitato direttamente da Socrate subito dopo (286 CD) e quindi non può essere considerato casuale ⁸.

Nel complesso generale del discorso Platone sta allora evocando, dietro la maschera degli eristi e grazie al valore «smascherante» della «contraddizione vivente» che questi incarnano, almeno *due* posizioni a lui contemporanee: la prima, quasi certamente, quella di Antistene, la seconda, esplicitamente, di Protagora ⁹. Ma se tale è il sottofondo inesplorato di questa discussione dell'*Eutidemo*, le figure dei due eristi si rivelano in se stesse ancora più inconsistenti. Eutidemo e Dionisodoro divengono in qualche modo dei «portavoce», dei semplici «ripetitori» di tesi che, venendo presentate da Platone come affermazioni contraddittorie sull'essere, danno luogo, nella loro giustapposizione in un'unica figura (l'«erista») a qualcosa di deliberatamente paradossale. È infatti paradossale che chi (con Antistene) proclama la biunivocità del rapporto essere-linguaggio parli elevando a norma e regola una presunta «indeterminatezza» delle parole e dei significati e quindi (con Protagora) dell'essere. Ma la cosa più singolare è che entrambe le tesi incompatibili abbiano *effettivamente* in

comune la tesi dell'impossibilità logica del «falso» e della conseguente impossibilità dia-logica del «contraddire». Dal momento che Platone aveva certamente chiarissima la differenza tra le posizioni che qui chiama in causa, potrebbe essere che qui egli stia consapevolmente uniformando e livellando le differenze tra le dottrine per meglio mettere in evidenza il pericolo contenuto nell'una e medesima conseguenza cui queste sembrano concludere: l'impossibilità dello *pseudos*, del falso, dell'inganno, dell'errore. Questo perché secondo lui questa conduce in definitiva all'impossibilità di spiegare e giustificare tutto il complesso dei fenomeni che regolano la vita dell'uomo, primo fra tutti quello dell'alternativa tra «bene» e «male», «virtù» e «arbitrio», «sapienza» e «ignoranza».

È così che, per confutare la posizione di fondo degli eristi, Socrate sfrutta la tesi per cui «è in generale impossibile contraddire», assimilandola *sic et simpliciter* a quella dell'impossibilità di dire il «falso» e il non-essere e quindi argomentando: se tu neghi la falsità allora neghi anche la mancanza di senno e la possibilità di agire in modo errato. In questo modo hai sconfessato la tua stessa pretesa di poter insegnare l'*arete*¹⁰, e allora cosa sei venuto ad insegnarci? È allora già chiaro come a livello pragmatico la falsità, l'errore, la negazione, l'inganno, siano condizioni necessarie alla comprensione dei fenomeni della vita e del linguaggio. Tuttavia non si può far a meno di riportare la necessità di queste condizioni al loro fondamento ontologico, ossia alla necessità di concepire e «dire» «in qualche modo» un «non-essere» tale da spezzare (contro Antistene) la rigidità della giunzione biunivoca essere-linguaggio e al tempo stesso salvare (contro Protagora) l'essere in sé dall'assoluta indeterminatezza. Questo movimento è tuttavia solo accennato, non compiuto nell'*Eutidemo*. Sarà il dialogo maturo *Sofista* a farsi interamente carico della trattazione e della risoluzione del problema. E tuttavia, a confermare la specificità del nostro dialogo, già il solo accenno alle ricadute ontologiche della questione nell'*Eutidemo* è concepito in modo da prefigurare chiaramente il movimento (anche se non il punto di arrivo)¹¹ dell'indagine ontologica del *Sofista*.

Platone si concentra sul significato dell'ammissione dello *pseudos* all'interno della dimensione comunicativa e dia-logica sviluppandone le conseguenze ontologiche all'interno di una terza sezione eristica il cui punto di partenza è la questione del senso da attribuire alle espressioni «confutare» (ἐξελέγχειν) e «contraddire» (ἀντιλέγειν). Nella discussione tra Socrate e i due fratelli erano state infatti formulate a questo proposito affermazioni che potevano generare una pericolosa confusione sull'ammissibilità di questi concetti dal punto di vista ontologico. L'erista pretendeva infatti di «confutare», ma riteneva ontologicamente impossibile il «contraddire». Ciò sembrava già un controsenso. Come sarebbe possibile infatti «confutare» qualcuno se non dimostrando, come lo stesso sofista pretendeva di fare, a partire dalle sue stesse premesse una conclusione ad esse contraddittoria?

È qui che si manifesta il fatto che quelle sofistiche non sono «vere con-

futazioni», bensì «sofismi» proprio perché, in definitiva, una «vera confutazione» richiederebbe costitutivamente la possibilità di svelare una «contraddizione». Quando si prende gioco del giovane Clinia l'erista fornisce allora solo prova di quelle che sono «confutazioni apparenti» in quanto oppone ad una tesi una proposizione contraria senza fornire le condizioni per stabilire quale delle due sia falsa, perché in ultima analisi non ritiene possibile qualcosa come il «falso». L'interlocutore non viene dunque fatto «cadere in contraddizione» (e pertanto neanche «confutato» realmente) ma solo posto al centro di un'antinomia tra due possibilità che, non prevedendo la possibilità della falsità, appare già impostata come insolubile.

Questa differenza tra la confutazione «reale» e quella solo «apparente» (quest'ultima per il sofista l'unica possibile in quanto è egli stesso «parvenza» di filosofo) concorrerà più tardi a formare il quadrato aristotelico della «contraddizione». Il punto è così importante che anche a principio delle *Confutazioni Sofistiche* lo Stagirita si preoccupa di chiarire la stessa differenza ¹². Anche per definizione di Aristotele, «la confutazione [...] è un sillogismo che deduce la proposizione contraddittoria ad una certa conclusione» (165 a 3). Solo l'inesperienza degli uomini può allora far apparire come confutazione un'opposizione antinomica, ossia un paralogismo, ed è a questa inesperienza che il sofista si appiglia per imporre la propria padronanza dei mezzi linguistici.

Per salvare la «filosofia», e quindi l'argomentazione razionale, occorre allora giustificare la possibilità della confutazione «reale» non già ammettendo la «contraddizione» come un tratto dell'essere ma unicamente come quella relazione logica possibile tra due proposizioni tali che l'una escluda necessariamente l'altra. In quanto «relazione» la contraddizione è allora il risultato di un «errore» di collegamento tra le parti di un ragionamento, cioè di un *logos* che non riesce a riportare adeguatamente una connessione esistente al livello dell'essere. Solo così le confutazioni sofistiche potranno essere «smascherate» nella loro «parvenza» e quindi rimosse dall'orizzonte del ragionamento. Questa è esattamente la posizione che Platone conquista nell'*Eutidemo* contrastando la tesi dell'impossibilità logica e reale della contraddizione per ammetterla come eventualità dia-logica, cioè come relazione *possibile* fra due proposizioni tale che, *quando sussista*, una proposizione debba *necessariamente* escludere l'altra. È la *possibilità* di questa negazione a rappresentare qualcosa di «necessario» a che vi sia effettiva «confutazione», ossia che risultino legittimate le pretese di un *logos* che miri ad essere in senso forte *veritativo* e non semplicemente rimesso all'arbitrio dell'«opinione», di ciò che «pare», «sembra» soltanto ma non «è».

Contro Antistene e Protagora, Platone intende allora dimostrare che possono «effettivamente» darsi casi in cui due tesi *non possono essere ritenute entrambe contemporaneamente «vere»*, che esiste qualcosa come la «necessità» che una sia «falsa» (relazione di contraddizione) e che quindi, di fronte a questa possibilità, i loro sistemi onto-logici non reggono. Nel presentare il sofista

come espositore inconsapevole di questa situazione, Platone fa in definitiva capire al lettore di stare manipolando solo una «maschera» quanto mai trasparente da lui modellata per attaccare in controluce, sulla base dell'affermazione della pensabilità della «contraddizione» come «relazione possibile» ed «errore di collegamento», le dottrine ontologiche di Antistene e Protagora.

Ma le suggestioni ontologiche dell'*Eutidemo* non si fermano qui. È possibile infatti dimostrare che in questo dialogo non solo viene affermata, in risposta ad Antistene e Protagora, la necessità di fare i conti con il problema del «falso» e quindi del non-essere in un modo che prepara perfettamente l'orizzonte concettuale del *Sofista*, ma che si trova già presentata completamente la difficoltà fondamentale contro cui si scontra ogni tentativo di questo tipo. Il problema del dialogo maturo è infatti quello di riuscire a «pensare» il non-essere non più all'interno di un orizzonte di considerazione sofistico e parmenideo (si pensi al trattato di Gorgia *Sul non-essere o sulla natura* o alla «via interdotta» di Parmenide) come ciò che «si oppone» alla determinatezza dell'essere, ma di riuscire a pensarlo come «qualcosa» che in qualche modo (*pos*) «è», cioè a «comporre» il concetto di non-essere con il concetto di «essere determinato» (*ti, hen, on*). Ebbene, anche in questo l'*Eutidemo* fornisce, per così dire, le coordinate e i limiti dell'indagine al *Sofista*: da un lato cioè esso dimostra la necessità di «pensare» il non-essere, cioè di farlo in qualche modo «essere» e dall'altro fissa assiomaticamente il fatto che quando parliamo dell'«essere», anche dell'ipotetico «essere in qualche modo del non-essere», dobbiamo necessariamente pensare a qualcosa di determinato e di intrinsecamente non-contraddittorio. Ma se l'affermazione della necessità di fare i conti con lo *pseudos* era apparsa subito chiara e addirittura aveva fornito la base per sconfiggere le pretese educative degli eristi, in quale punto dell'*Eutidemo* si afferma assiomaticamente che occorre concepire l'essere come qualcosa di essenzialmente determinato e che tutta la difficoltà consiste nel riuscire a conciliare questi due punti fermi? C'è da qualche parte nell'*Eutidemo*, come in Aristotele, qualcosa come un «principio» che affermi la necessità di concepire l'essere come in se stesso determinato e non intrinsecamente contraddittorio? Ebbene, la risposta va forse al di là delle aspettative.

Se leggiamo *Metafisica Gamma* 1005 b 19 e ss. troviamo che la dizione aristotelica del principio di non contraddizione si articola (come del resto è noto) in una forma più estesa e in una più contratta. La prima si trova in 1005 b 19-20 e recita: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (È impossibile [ἀδύνατον] che la stessa cosa [αὐτὸ] a un tempo [ἅμα] appartenga e non appartenga [ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν] a una medesima cosa [τῷ αὐτῷ] secondo lo stesso rispetto [κατὰ τὸ αὐτό], (trad. Reale).

La seconda appare poco più avanti a 1005 b 23-24: ἀδύνατον γὰρ ὄντινόν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι (Infatti è impossibile a chicchessia credere che la stessa cosa sia e non sia).

Che viene riaffermata più volte al punto da diventare la formulazione guida che presuppone la prima, cfr. 1006 a 3 e ss.: «abbiamo affermato che è impossibile (ἀδύνατον) che una cosa (ὄντος), nello stesso tempo (ἅμα), sia e non sia (εἶναι καὶ μὴ εἶναι); e, in base a questa impossibilità, abbiamo mostrato che questo è il più sicuro (βεβαιωτάτη) di tutti i principi».

È possibile provare che tutti gli elementi della definizione del principio di non contraddizione (tranne appunto, il suo carattere di principio, che Aristotele esprime con il suo essere βεβαιωτάτη) sono già presenti in una precisa sezione dell'*Eutidemo* nella stessa connessione con cui saranno presentati da Aristotele. Si legga per intero 293 B-E:

Socrate, disse, questa scienza, intorno a cui da tempo vi andate smarrendo, te la debbo insegnare, o dimostrarti che già la possiedi? – Beato uomo!, esclamai, sei capace di questo? – Senza dubbio, rispose. – Per Zeus, mostrami allora che già la possiedo: per chi abbia la mia età è di gran lunga più facile che apprenderla! – Rispondimi, dunque, egli disse: sai qualcosa? Certo, risposi, e molte, anche se di poco valore. – Basta, disse; credi, dunque, che qualsivoglia delle cose che sono possa essere quella che è; ma anche non essere? – Non lo credo affatto, per Zeus! – Tu, dunque, disse, sai qualcosa? – Sì. – E allora, se sai, sei uomo di scienza. – Sì, sì! ma ho scienza di quella certa cosa. – Non importa; e non è necessario che tu sappia tutto perché si possa dire che tu abbia scienza! – Eh no, per Zeus! ché di molte altre cose non ho scienza. Ma allora, se vi sono cose che non sai, non sei sapiente. Di queste sicuramente no, amico mio, dissi. – E per questo, aggiunse, sei forse meno ignorante? Ma se appena ora, dicevi d'essere sapiente! E così, pur essendo lo stesso, ti succede, sotto lo stesso rispetto e ad un tempo, d'essere quello che sei e di non esserlo [καὶ οὕτως τυγχάνεις ὦν αὐτὸς οὕτος ὅς εἰ, καὶ αὐτὸ πάλιν οὐκ εἶ, κατὰ ταῦτά ἅμα]. – E sia, Eutidemo, risposi, ché, come si afferma, tu dici tutto bene; ma, dunque, com'è ch'io so quella scienza che cercavamo? È vero, è impossibile che la stessa cosa sia e non sia [ἀδύνατον ἐστὶν τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ]: se so una cosa le saprò tutte (non posso essere a un tempo sapiente e ignorante); e poiché so tutto, è in me anche quella scienza. È questo che dici? E questa è la tua gran bravura? – Ecco, Socrate, disse: ti confuti da te stesso ¹⁵.

Tolte le enclitiche e aggiunta la ripetizione del secondo εἶναι (dovute alla differenza tra il tono del «trattato scientifico» e quello del dialogo, destinato ad essere letto o recitato), la seconda formulazione dell'*Eutidemo* è pressoché identica alla seconda formulazione di *Gamma* e la prima dell'*Eutidemo* contiene proprio quel κατὰ ταῦτά che manca sia alla seconda dell'*Eutidemo* sia alla seconda di *Gamma*. Le caratteristiche determinanti della formulazione sono tutte (tranne la dimensione prettamente «categoriale» e quindi specificamente aristotelica dell'ὑπάρχειν ¹⁴) presenti ed espresse nei medesimi termini: la necessità (l'impossibilità, ἀδύνατον), la dimensione della simultaneità temporale (ἅμα), la possibile variazione del punto di vista (κατὰ ταῦτά) e l'identità della cosa (αὐτὸ) con se stessa (la *tautotes*). Quello che manca è proprio il punto da cui parte Aristotele e cioè la determinazione della verità proposizionale e categoriale espressa nella prima formulazione per cui è impossibile che una «proprietà» «appartenga e non appartenga» allo stesso soggetto nello stesso tempo e sotto il medesimo punto di vista.

Anche in Platone la dimensione logica del principio (su cui Aristotele si

concentrerà) fa riferimento alla caratteristica strutturale del pensiero (*logos*) per cui esso si articola sempre in riferimento ad una successione temporale, si «estende» cioè nello spazio-tempo cronologico in cui è strutturalmente impossibile la compresenza di due istanti nella medesima posizione. Ciò si spiega dicendo che nella frase «A appartiene e non appartiene a B» di Aristotele non vi è in realtà nessuna compresenza temporale perché la negazione occupa un momento successivo a quello dell'affermazione¹⁵. L'impossibilità è quindi strutturale, una vera e propria «legge di natura» del pensiero logico finito. E se si continua a considerare la legge in riferimento al tempo e allo spazio, la questione diventa quella ontologica del «punto di vista» o del «riguardo» soggettivo che non altera la struttura costitutiva dell'oggetto (la sua «natura») ma ne illumina sempre nuovi «aspetti». Qui la dimensione temporale governa ancora nella misura in cui ad ogni istante della considerazione dell'oggetto corrisponde un punto di vista e non un altro.

Ma altre affinità legano le due formulazioni: lo Stagirita considera l'impossibilità di dimostrare il principio per mezzo di ulteriori premesse ad esso sovraordinate, cosa che ne inficierebbe lo status di principio¹⁶; il principio di non contraddizione può, com'è noto, esser dimostrato solo «per confutazione» (ma sarebbe forse meglio dire: per esibizione diretta), facendo appunto «vedere» come anche chi lo nega non possa che adoperarlo nella misura in cui proferisce parola dotata di senso e non semplice rumore (ψόφος)¹⁷ e in *Eutidemo* 286 B-C e 303 DE Platone sembra prospettare conseguenze analoghe¹⁸. È dunque possibile dimostrare come la formulazione platonica di un «principio di non contraddizione» si leghi già, come avverrà in Aristotele, alla necessità di una realtà determinata e consistente sottesa all'articolazione linguistica del pensiero¹⁹. Tutto ciò implica la necessità di ripensare profondamente i rapporti tra *Eutidemo* e *Gamma* e, in generale, tra quelle tesi platoniche che in un modo o nell'altro si sono costituite in relazione a problematiche che sono poi confluite in Aristotele.

Il punto da cui partire per chiarire questo legame è sicuramente il rapporto tra i sofismi dell'*Eutidemo* e quelli dell'opera aristotelica *Confutazioni Sofistiche* che costituisce il IX libro dei *Topici*. Secondo uno dei massimi interpreti aristotelici, I. Düring²⁰, tra la composizione dei *Topici* e quella di *Gamma* intercorrono circa 25 anni, eppure le due opere sono effettivamente legate proprio dalla polemica sul concetto di «dialettica». Anch'egli nota un'affinità tra le due discussioni ma non crede (almeno apparentemente) ad un legame diretto tra *Gamma* e l'*Eutidemo* bensì (è implicito nella relazione che individua tra i *Topici* e *Gamma*) ad una sorta di «orizzonte tematico» di fondo che viene maturato dallo Stagirita così da distaccarsi sempre di più dalle prospettive del dialogo platonico. Il legame con l'*Eutidemo* sarebbe allora limitato a quella parte dei *Topici* che viene assorbita in *Gamma* e che non include la discussione sul principio di contraddizione²¹. Per quanto riguarda *Gamma*, invece, Düring²² rintraccia parecchi riferimenti a *Teeteto* e *Sofista* e la sua opinione è che

lo scritto sia volto essenzialmente a contestare il relativismo protagoreo fondando l'impossibilità della contraddizione reale sulla stessa forma logica della proposizione ²³. E tuttavia l'ultima frase si potrebbe sottoscrivere anche per l'*Eutidemo* ²⁴, che, come si è detto, accenna tra le altre cose proprio alla teoria della dimensione ontologica dell'asserzione del *Teeteto* (183 A e ss.) per cui ogni determinazione logica, in quanto fissa un contenuto, si oppone al movimento e la tesi «tutto si muove» dei protagorei risulta autocontradittoria perché la sua stessa forma logica (comunque un'«asserzione») nega la possibilità del suo contenuto. Posto quindi che *Gamma* abbia presente la soluzione (problematica) del *Teeteto* ²⁵ accennata nell'*Eutidemo*, si giustifica la richiesta di una conferma ulteriore, e più diretta, di questo legame, per così dire, transitivo ²⁶, conferma che, come abbiamo visto, si trova in quella sezione del dialogo platonico che ricalca perfettamente le due dizioni di *Gamma*.

La distanza tra la posizione platonica e quella aristotelica è quindi più apparente che sostanziale e dipende dal fatto che si accostino due formulazioni concettualmente antitetiche e simili solo a livello di «espressione» quali la tesi eristica dell'impossibilità del contraddire e il principio di non contraddizione aristotelico²⁷ mentre si passano sotto silenzio le coincidenze letterali e di contenuto tra le locuzioni mediante le quali l'Ateniese e lo Stagirita esprimono il medesimo concetto ²⁸: la necessità di pensare l'essere come qualcosa di determinato e nel contempo articolabile logico-linguisticamente all'interno di un sistema di relazioni. In Aristotele ciò darà luogo a quella configurazione multivoca dell'essere che conosciamo principalmente dalle *Categorie* e dal *De interpretazione* per cui la «sostanza» è sempre qualcosa di determinato, ossia articolato di volta in volta in un senso preciso all'interno della relazione con uno «stato» o con una «proprietà» che possono inerirle essenzialmente o accessoriamente e lo stesso concetto di «essere» ha senso unicamente in relazione di volta in volta ad uno dei suoi contesti di significato (potenza e atto, categorie, vero, sostanza e accidente). In Platone ciò si traduce (e il movimento è già riconoscibile nell'*Eutidemo*) nell'esigenza di pensare l'essere in se stesso in senso «dinamico» e «dialettico», ossia come un sistema ordinabile di relazioni tra «polarità» che non sussistono per sé ma solo in quanto costituenti la relazione stessa (uno, essere determinato, identico, diverso, quiete, movimento, limite, illimitato, ecc.).

Scopo di questo lavoro è stato cercare di dimostrare che proprio sul senso da dare a quest'«esistenza» della «contraddizione» tra una premessa e le sue conseguenze (l'esserci di una «relazione possibile», la «fattualità» di un «errore» di collegamento, il darsi stesso di qualcosa come la «parvenza») Platone fonda, già nell'*Eutidemo*, in opposizione al modello di pensiero dell'eristica, quella necessità del riferimento ad una struttura stabile dell'essere organizzata in senso dialettico-relazionale che costituirà il fulcro dei dialoghi della maturità *.

¹ Cfr. su questo tra gli altri il commento di F. Decleva Caizzi a Platone, *Eutidemo*, Milano 1996; A. J. Festugière, *Les trois «protreptiques» de Platon. Euthydème, Phédon, Epinomis*, Paris 1973; M. Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, trad. it. di C. Mazzarelli, intr. di G. Reale, Milano 1991, pp. 341-403; P. Friedländer, *Platon Bd. II, Die platonischen Schriften. Erste Periode*, Berlin 1964; H. Keulen, *Untersuchungen zu Platons «Euthydem»*, Wiesbaden 1971.

² Gli esempi più evidenti di queste istanze sono: 1. la problematica della correttezza dei nomi e della verità oggetto del *Cratilo* (dialogo in cui si chiama in causa proprio la «dottrina» di Eutidemo); 2. il problema della «dicibilità» del non-essere e del «falso» presente nell'*Ippia minore*, ancora nel *Cratilo* e nella sezione ontologica che forma la seconda parte del *Sofista*; 3. l'allusione (ancora al *Cratilo* e poi a *Gorgia*, *Fedro*, *Teeteto* e *Sofista*) alla necessità di istituire un rapporto necessario tra l'espressione verbale ed una «sostanzialità obiettiva» del contenuto di ogni *logos*; 4. un'eco dei discorsi sull'amore di Pausania e Alcibiade nel *Simposio* nonché del legame tra *eros* e *agathon* presente nel discorso di Diotima, oltre che nei libri finali della *Repubblica*; 5. il tema dell'«arte regina» (la cosiddetta «arte strategica») e del suo rapporto con il «Bene» discusso nel *Politico* e nella *Repubblica*; 6. l'affermazione della centralità dell'anima come «ciò in cui e attraverso cui» si percepisce che, insieme al problema dell'errore percettivo, o «parvenza», richiama il *Teeteto*; 7. il problema della *parousia* come rapporto possibile tra le Idee e le cose (da *Gorgia* e *Fedone* in poi).

³ La nostra analisi verterà nel dettaglio solo sulle prime due sezioni eristiche e sulla prima di quelle socratiche, particolarmente importanti ai fini della tesi che intendiamo discutere.

⁴ È la tesi di M. Narcy, *Le Philosophie et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris 1984.

⁵ «A tali parole, Ctesippo ribollì di sdegno per il suo amato, ed esclamò: - Forestiere di Turi, se non fosse troppo da zotico, direi: la parola ricada "sul tuo capo"; ché, di fronte a me e agli altri, ti è venuto in mente di dire una menzogna, che solo dirla per me sembra empietà, che io lo voglia vedere morto! - E che, Ctesippo, disse Eutidemo, ti sembra possibile mentire? - Sì, per Zeus, rispose, se non sono impazzito! Dicendo la cosa di cui si parla, o non dicendola? - Dicendola, [284a] affermò. - Comunque, dicendola, non altro uno dice delle cose che sono se non quella che dice. - E come potrebbe?, disse Ctesippo. - Quella ch'egli dice è, senza dubbio, una delle cose che sono, separata dalle altre. - Certo! E allora, prosegui, chi la dice esprime ciò che è? Sì! - Ma chi esprime ciò che è, e cose che sono, dice la verità, per cui se Dionisodoro esprime cose che sono, dice la verità e non è affatto menzognero nei tuoi confronti. - Sì, disse Ctesippo, ma, caro Eutidemo, chi dice questo non dice ciò che è. Ed Eutidemo: [b] - Ma ciò che non è, che cos'è d'altro, se non che 'non è'? - 'Non è'. - E ciò che non è, che altro è se non assoluto non essere? - Assoluto non essere! - E mai possibile allora che relativamente a queste cose, che non sono, si possa agire in qualche modo, si che qualcuno, chiunque sia, possa fare quelle cose che non sono assolutamente? - Non mi sembra, rispose Ctesippo. - Ma gli oratori, quando parlano al popolo, agiscono in qualche modo? - Sì che agiscono, disse. - Ma se [c] agiscono, anche fanno? - Sì! Parlare è, allora, un agire e un fare? Fu d'accordo. Ma le cose che non sono, proseguì, nessuno le dice, poiché farebbe già qualcosa (e tu hai acconsentito al fatto che ciò che non è, è impossibile che qualcuno lo faccia), onde, secondo il tuo stesso ragionamento, nessuno dice il falso: ma, allora, se Dionisodoro parla, dice la verità e cose che sono» (trad. it. di G. Giannantoni, in *Platone, Opere Complete*, Laterza Multimedia CD-Rom, Roma-Bari 2000.).

⁶ La tesi di Antistene dell'*oikeios logos* è così riassunta da L. Maccioni, *Filosofia e matematica in Platone. Osservazioni sull'«Eutidemo»*, Napoli 1978, pp. 74-76: «Antistene diceva esser impossibile la congiunzione di due concetti diversi in un giudizio che pretenda di valere scientificamente: per lui dunque risultava impossibile la continuazione di un discorso da concetto a concetto; ogni cosa infatti non può essere chiamata che col termine speciale ad essa proprio, sicché unire ad un soggetto un qualunque predicato estraneo al concetto di quel soggetto è, sempre scientificamente parlando, un'assurdità. Noi possiamo solo ripetere il medesimo concetto, e dunque l'unica possibilità di giudizio è l'identità di giudizio. A dire il vero, il suo è un procedimento che - per l'intento di essere scientificamente valido - non è poi tanto da poco: l'identità è una *ὁνομάτων ἐπισκευή* tutt'altro che agevole, è la purificazione di un nome da significati equivoci possibili, il fare di un nome un termine semplice. Soltanto allora è possibile l'identità di giudizio, almeno per le cose semplici: per le quali d'altronde ogni definizione va rigettata appena voglia sorpassare quella tautologia e identità. Cose semplici, si possono unicamente *comparare* con altre: e da qui viene il discorso che indichiamo come "completo", il discorso che va per le lunghe; mentre le cose semplici non possono per comparazione essere definite, e non lo possono perciò in alcun modo, poiché un nome comporta una rappresentazione esatta, ma la determinazione di un

concetto in una serie di parole va confuso. Ne viene che impossibile è il contraddirsi, impossibile l'errore, poiché in questo caso contraddirsi ed errare è di per sé impossibile, non riesce [...] «poiché non si può sapere la verità con i discorsi [...] l'unica possibile scienza vera ne risultava essere a più ragione la scienza etica, ossia l'atteggiamento etico».

⁷ «Io, Socrate, disse, sono pronto ad affidarmi a questi due stranieri, e, se vogliono, mi spellino ancor più di quanto mi stanno spellando ora, solo che in oltre non finisca la mia [d] pelle, come quella di Marsia, ma in virtù. Dionisodoro, qui presente, ritiene ch'io sia irritato con lui: no, non sono affatto in collera, ma contraddico quelle cose che sconvenientemente mi sembra egli abbia detto nei miei confronti. E tu, nobile Dionisodoro, non chiamare offesa la contraddizione: altra cosa è l'offesa! Dionisodoro allora: – Tu, disse, Ctesippo, parli come se la contraddizione fosse reale? – Senza dubbio, [e] rispose, e come! Perché tu, Dionisodoro, non pensi che esista il contraddire? – Già!, affermò, ma tu non potrai dimostrarmi d'avere mai ascoltato qualcuno contraddire un altro. – Dici la verità!, disse, ma se mi stai ascoltando ti sto in atto dimostrando che Ctesippo contraddice Dionisodoro. E puoi anche assicurarci di saperne dare ragione? Senza dubbio!, esclamò. – E allora, chiese, per ogni singola cosa che è, vi sono corrispondenti parole? – Certo! E dunque, anche, per come ciascuna cosa è o non è? Come è. – Eh sì, Ctesippo, perché, se ti ricordi, proseguì, anche poco [286a] fa abbiamo dimostrato che nessuno può dire come una cosa non è, ché di ciò che non è, è chiaro, nessuno parla. – E con questo disse Ctesippo: ci contraddiciamo forse meno io e tu. – Potremmo forse, replicò, contraddirci discorrendo ambedue della stessa cosa, o, così, senza dubbio, diremmo la medesima cosa? Fu d'accordo. – Ma se nessuno dei due, proseguì, discorre di una certa cosa, potremmo in tal caso contraddirci? o, [b] così, nessuno di noi due non menzionerebbe neppure la cosa? Ctesippo fu d'accordo anche in questo. – Ma, forse, ciò avviene quando io parlo di una cosa e tu di un'altra? può darsi sia allora che ci contraddiciamo? oppure quando io parlo d'una cosa e tu non parli affatto? Ma chi non parla può contraddire chi parla?» (trad. Giannantoni).

⁸ «Ctesippo rimase in silenzio, ma io, meravigliato per quel suo discorso, dissi: – Cosa dici, Dionisodoro? Codesto tipo di discorso, non nuovo, che già da molti e spesso ho ascoltato, mi ha sempre meravigliato (i seguaci di Protagora ne facevano largo uso ed anche altri in epoca più antica; a me personalmente desta sempre meraviglia, ché, mi sembra, butta in aria non solo gli altri ragionamenti, ma anche se stesso); ora, credo che da nessuno meglio che da te potrò sapere la verità. In altri termini, insomma: dire il falso non esiste? *questa la sostanza del discorso, non è così?* In definitiva, dunque, quando si parla si dice la verità o non si dice nulla? Acconsenti» (trad. Giannantoni).

⁹ Se da un lato infatti gli eristi sembrerebbero fare riferimento alla tesi del socratico sulla biunivocità tra essere e linguaggio, dall'altro, nella pratica concreta del loro «confutare», rispondono invece all'impostazione di Protagora. Nelle *Antilogie* il filosofo di Abdera era infatti partito dal presupposto che l'uomo fosse misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono, asserendo quindi che il reale fosse inafferrabile per giungere alla conclusione che, pur essendo due tesi tra loro contraddittorie, l'una risulterebbe «vera» quanto l'altra, cioè corrispondente alla «misura» di «un» uomo. Come risultato di un'attività di misura che non può essere che soggettiva, tutte le opinioni sarebbero in un certo senso «vere», cioè «valide» per chi le formula. Nessuna «opinione» si potrebbe tacitare di «falsità» dal momento che non è possibile «opinare» senza credere a ciò che si opina, cioè senza dare «valore di verità» a ciò che si dice. Neanche per Protagora sussiste quindi la possibilità per l'espressione verbale di essere «falsa», quindi di «mancare» il riferimento all'essere. Ciò però accade, al contrario di quanto sosteneva Antistene, in quanto non si dà affatto «un» essere, vale a dire una realtà univoca di riferimento su cui misurare la «verità» delle credenze al di là della loro validità e senso soggettivi. In questo senso la «verità» non è per Protagora la possibile corrispondenza di una parola con una realtà extralinguistica bensì un evento che rimane confinato all'interno della dimensione soggettiva del discorso purché semplicemente qualcuno esprima un'opinione, cioè manifesti il valore soggettivo di una tesi, l'adesione al contenuto di una credenza, quindi la funzionalità pratica di questa all'interno di un particolare sistema logico-linguistico (idioletto).

¹⁰ *Eutidemo*, 287 B.

¹¹ La *koinonia ton genon*, che infatti non compare.

¹² La prima linea dell'opera recita infatti: «Parliamo ora delle confutazioni sofistiche e delle confutazioni che sembrano tali, ma sono paralogismi, non già confutazioni» (164 a).

¹³ Trad. it. a cura di G. Giannantoni in Platone, *Opere Complete*, cit.

¹⁴ Vale a dire l'idea stessa di un «sostrato» che permanga al mutare delle sue affezioni e accolga le determinazioni come *praedicabilia*. Cfr. su questo E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo 1987, p. 78.

¹⁵ In questo senso l'idea dell'impossibilità della simultaneità temporale come fondamento «fisico» dell'impossibilità della contraddizione sarà in Platone, per certi versi, superata da quella, sviluppata nel *Parmenide* (155 E e ss.), dell'«attimo» (τὸ ἐξαίφνης) come quel luogo che non è «in nessun tempo» e che identifica quel momento in cui un modo di essere muta nel suo opposto e quindi «coincide» con esso. Cfr. su questo P. Friedländer, *Platon*, Bd. 3, *Die Platonischen Schriften. Zweite und Dritte Periode*, Berlin 1975, pp. 188-89.

¹⁶ Aristotele, *Metafisica Gamma*, 1006 a 5 e ss., trad. it. di G. Reale, Milano 1993, p. 145: «Ora, alcuni ritengono, per ignoranza, che anche questo principio debba esser dimostrato: infatti, è ignoranza il non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione. Se, dunque, di alcune cose non si deve ricercare una dimostrazione, essi non potrebbero, certo, indicare altro principio che più di questo non abbia bisogno di dimostrazione». Sul problema del rapporto tra le *hypotheses* platoniche e l'*anypotheton* aristotelico cfr. sempre E. Berti, cit., pp. 81 e ss.

¹⁷ Aristotele, *Metafisica Gamma*, 1006 a 12 e ss., trad. it. cit. p. 147: «[...] la differenza tra la dimostrazione per via di confutazione e la dimostrazione vera e propria consiste in questo: che, se uno volesse dimostrare, cadrebbe palesemente in una petizione di principio; invece, se causa di questo fosse un altro, allora si tratterebbe di confutazione e non di dimostrazione. [...] responsabile della petizione di principio non sarà colui che dimostra, ma colui che provoca la dimostrazione: e in effetti, proprio per distruggere il ragionamento, quegli si avvale di un ragionamento».

¹⁸ «Pur avendo udito questo discorso [l'impossibilità della contraddizione] da molti e spesso, me ne meraviglio sempre [...] eppure a me sembra sempre che sia meraviglioso e abbatta gli altri e anche se stesso», trad. it. di R. Falcetto in *Platone. Tutte le opere*, vol. III, Roma 1997, p. 211. «E nei vostri ragionamenti altro elemento cortese e gentile è questo: quando dite che nessuna cosa è bella o buona o bianca o altro di simile e che nessuna cosa è diversa dalle altre, in realtà cucite [συρράττετε] proprio le bocche degli uomini, come dite anche voi: ma, poiché non cucite solo le bocche degli altri, ma sembrerebbe che cuciate anche le vostre, questo è molto gentile e elimina l'odiosità dei vostri discorsi», trad. it. cit., p. 241. Anche se la posizione di Aristotele appare più radicale perché il silenzio non è la conseguenza di un ragionamento fallace ma sembra bloccare la stessa possibilità di espressione logica e verbale anche con se stessi.

¹⁹ Cfr. E. Berti, cit., pp. 67- 79, e M. Narcy, in *Platon, Aristote, Protagoras*, in Aa. Vv., *Position de la sophistique*, a cura di B. Cassin, Paris 1986, pp. 75-90.

²⁰ Aristotele, trad. it. di P. Donini, Milano 1976, p. 88 n. 123: Il nono libro dei *Topici* è un saggio relativamente autonomo sul procedimento sofistico nella fondazione del pro e del contro. Questo procedimento era chiamato *elenchos*: si tratta del metodo che viene a volte usato nei primi dialoghi di Platone. Soprattutto nell'*Eutidemo* Platone mostra come questo metodo possa essere usato per sopraffare l'avversario ricorrendo a ogni specie di ragionamenti fallaci; e la trattazione dei falsi ragionamenti nel nono libro dei *Topici* sta all'*Eutidemo* così come la *Retorica* sta al *Fedro*.

²¹ Ivi, p. 101.

²² Ivi, pp. 675 e ss.

²³ Ivi, pp. 675-78: «L'argomentazione del cap. VII mostra con particolare chiarezza che Aristotele deriva il significato ontologico della proposizione dalla sua forma logica [...] Qui vediamo davvero molto chiaramente che la forma dell'asserzione costituisce sì il suo punto di partenza, ma che però ciò che a lui importa è il contenuto oggettivo del pensiero o dell'espressione. Quel che egli vuol dimostrare è che certe affermazioni devono esser vere; identifica la verità dell'asserzione e l'esistenza reale [...] che Aristotele si ricollegi in questo capitolo all'argomentazione di Platone nel *Teeteto* è palese, ed è anche attestato da alcuni diretti paralleli».

²⁴ Oltre che naturalmente per il *Cratilo*.

²⁵ Per M. Narcy, *Platon, Aristote, Protagoras*, cit., p. 89, «L'inizio del capitolo V [di *Gamma*] (1009 a 6-16) schematizza una sorta di *Teeteto* al contrario, che sarà in seguito ripreso nel dettaglio».

²⁶ Tra gli interpreti, solo alcuni ritengono di dover sottolineare l'indicazione che guarda a *Metafisica Gamma*, mentre quasi tutti ribadiscono in generale la tesi che le *Confutazioni sofistiche* siano esplicitamente ispirate all'*Eutidemo*. Se Bonitz, *Platonische Studien*, Berlin 1886, p. 135, tuttavia, è contrario anche a questo, Cousin, per esempio, *Oeuvres de Platon*, traduites par Victor Cousin, Paris 1822-1839, vol. IV, p. 357, afferma addirittura che «L'opera di Aristotele intitolata *Confutazioni sofistiche* non è altro che la riduzione a formule generali dell'*Eutidemo*». Pur risultando per certi versi giustificata, la tesi di

Cousin è tuttavia riduttiva perché la sistematizzazione del discorso dell'*Eutidemo* che Aristotele conduce nelle *Confutazioni* arricchisce e contemporaneamente circoscrive la dimensione autenticamente platonica (educativa) da cui il dialogo germina. L'idea stessa che l'*Eutidemo* sia spurio, sostenuta tra gli altri da F. Ast, *Platons Leben und Schriften*, Leipzig 1816 e K. M. W. Schaarschmidt, *Die Sammlung der Platonischen Schriften*, Bonn 1866, è comunque inconcepibile alla luce del fatto che Aristotele lo ha sicuramente presente quando scrive le *Confutazioni Sofistiche*. Cfr. su questo Alessandro d'Afrodisia, *In Sophisticos Elenchos Comm.*, ed. Wallies, CAG, Berlin 1898, p. 2. Il legame tra *Eutidemo*, *Confutazioni Sofistiche* e *Gamma* viene invece esplicitamente rilevato ma diversamente discusso da B. Cassin e M. Narcy, *La decisione di significare. Il libro Gamma della Metafisica*, ed. it. a cura di S. Maso, Bologna 1997, p. 135: «Le *Confutazioni sofistiche* [...] presentano, come i *Topici*, una dialettica davvero riformata, mentre invece il passo in questione di *Gamma* – perlomeno se ci manteniamo alla lettera dei suoi enunciati – è in perfetto accordo con la dialettica praticata, fin da prima di Platone, dai sofisti [nell'*Eutidemo*]». Il rapporto viene comunque affermato e chiarito più esplicitamente da M. Narcy in *Platon, Aristote, Protagoras*, cit., pp. 75-90.

²⁷ Cfr. su questo G. Giannantoni, *Il principio aristotelico di non contraddizione e la tesi sofistica dell'impossibilità di contraddire*, in "Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Urbino", I, 1986, pp. 419-37 e più recentemente Aa. Vv., *Pensiero, negazione e principio di non contraddizione*, a cura di G. Licata e A. Le Moli, in "Studium Philosophicum", III/2003.

²⁸ In *Contraddizione e dialettica...*, cit., p. 79 e ss., Berti rintraccia questa prefigurazione nel *Fedone* ma non direttamente nell'*Eutidemo*.

* Nella sua impostazione definitiva questo lavoro deve molto alle puntualizzazioni e ancor di più alle obiezioni dei professori Giuseppe Mazzara e Pietro Palumbo, che ovviamente ringrazio.

Marisa Marino

Dal Museo pedagogico alla Scuola di magistero: l'esperienza della Facoltà di Lettere di Palermo

Nella seconda metà dell'Ottocento, in Italia, anche per le suggestioni del positivismo imperante, prese corpo un serrato dibattito sulla riforma della didattica. Si trattava di una istanza a forte incidenza culturale e, se vogliamo, politica, che animava uno scambio di opinioni a volte anche aspro e spesso ospitato sulle pagine delle numerose riviste specializzate ¹. Una istanza che, oltre le secche degli addetti ai lavori, proprio per la sua incidenza politica, coinvolgeva vasti strati della società civile.

È nota la posizione di Pasquale Villari ² il quale, in aperta polemica nei confronti del fideismo positivistico che vedeva nella riforma dell'istruzione la panacea dei mali sociali, insisteva sulla inefficacia di una riforma dell'insegnamento ai fini di un miglioramento civile e culturale che, per lui, non sarebbe stato possibile ottenere senza la previa soluzione degli annosi problemi economici e l'introduzione di, anche minimi, parametri di giustizia sociale in grado di avviare una qualche soluzione alla innegabile questione sociale che travagliava l'Italia post-unitaria.

In definitiva, però, l'intento liberal-borghese di agganciare la drammatica questione sociale all'endemico problema dell'analfabetismo, in ottemperanza ad una sorta di fede scientifica nella forza dell'educazione considerata il miglior mezzo per progettare e realizzare un futuro socialmente più giusto, si esercitò principalmente coi moduli di un riformismo didattico ad oltranza. Furono proposti e adottati metodi didattici basati sull'intuizione, sull'osservazione, su lezioni oggettive; tutti aspetti chiaramente derivati dalle suggestioni del metodo sperimentale di marca positivistica, mentre la teoria pedagogica nel suo insieme si attestava sulla linea di una pedagogia scientifica e sperimentale, basata sul lavoro in funzione didattica e sull'esperienza pratica, nella convinzione che l'insegnamento scientifico e l'istruzione tecnica dovessero costituire la base della nuova scuola italiana perché indirizzi culturali più rispondenti di quelli umanistici alle nuove esigenze di sviluppo economico e industriale

dello Stato. Venne delineata una pedagogia scientificamente sistematizzata, arricchita di nuovi traguardi disciplinari (di ispirazione positivista ma anche così pragmatici da suscitare le vibrante proteste dei più tradizionalisti ³) e di nuovi strumenti culturali come la sociologia e l'antropologia in prospettiva interdisciplinare. Tutte innovazioni destinate a legittimare l'azione riformista soprattutto nei confronti della costituenda scuola popolare, comprendendone anche i naturali esiti istituzionali: la scuola normale e la scuola tecnica; ambedue pensate quale mezzo di controllata mobilità sociale, rispettivamente per "le figlie" e per i "figli del popolo".

Un discorso alquanto diverso sostanzialmente il dibattito sull'università. Un intenso dibattito che, fino ai primi del Novecento, metteva in luce, attraverso la voce di intellettuali di primo piano e in sedi sia politiche che culturali ⁴, l'antinomia tra ricerca e professionalizzazione, rappresentata rispettivamente dai modelli emergenti di matrice tedesca e di matrice francese; dal primo ricavando le prospettive di una *Bildung* globale centrata sulla ricerca scientifica e staccata da preoccupazioni immediatamente utilitaristiche, al secondo, statale e burocratico, volto più alla formazione professionale, attribuendo una maggiore capacità di regolazione di un sistema universitario confuso e sperequato quale quello ereditato dagli stati pre-unitari ⁵.

Oltre queste assunzioni di principio, in realtà in qualche modo risolte dall'art. 47 della legge Casati che di fatto optava per il compromissorio modello belga ⁶, l'Università, in ogni caso, non usciva indenne da quel nutrito confronto sulla didattica che, pur sempre, la riguardava. Almeno quando metteva in discussione la sua capacità di produrre quell'abito alla ricerca che in ogni tempo si ottiene mediante l'esercizio critico e la libera discussione tra docenti e studenti. In realtà, le diverse modalità di approccio ad un nuovo tipo di didattica universitaria, che è possibile rintracciare all'interno del dibattito in questione (da Villari a Labriola ed oltre), dipendevano più dalla specificità disciplinare delle varie materie d'insegnamento e dalla opportunità che queste offrivano di costruire professionalità differenziate, che da una eventuale mancata adesione all'emergente modello di derivazione positivista, centrato su una scientificità e su una concretezza che non sembrano far difetto all'impostazione teorica della maggior parte delle proposte, tutte volte a spezzare la perversa *routine* delle lezioni e degli esami attraverso una radicale vivacizzazione dell'insegnamento universitario. Non è un caso, infatti, se tutti gli interventi, indipendentemente dalla matrice culturale degli estensori ⁷, denunciano carenze nella didattica: il livello ripetitivo e dogmatico delle lezioni; l'approccio ai testi, di tipo manualistico e mnemonico, facilitato dall'uso massiccio delle dispense; l'esame vissuto come unico momento di identità didattica. Come non è un caso se accanto a queste critiche appare costante l'esaltazione convinta dei "seminari" derivati dal modello tedesco, che per costituirsi necessitano della «collaborazione viva, aperta fra docente e studenti nella ricerca» ⁸. Seminari che in questa prospettiva assumono un alto valore scientifico finalizzato alla

formazione intellettuale, e che, insieme ai laboratori di esplicita matrice positivistica, rappresentano un tentativo, in alcuni casi felicemente praticato, di apertura e di problematizzazione della didattica universitaria.

In un tale contesto culturale si colloca l'inserimento della pedagogia, quale materia d'insegnamento autonomo, in parecchie università italiane. Ed è significativo rilevare come una disciplina siffatta, da sempre sottovalutata a livello accademico e che muoveva i primi timidi passi verso la costituzione di un proprio statuto epistemologico, per la possibile incidenza, certamente anche politica, sulla formazione dei formatori, coagulasse intorno a sé l'attenzione dei vari ministri della pubblica istruzione e degli stessi apparati burocratici dello Stato.

La verità è che, nel *déjà vu* della scuola italiana, la formazione dei docenti, specialmente di quelli che uscendo da una facoltà di lettere erano naturalmente destinati all'insegnamento, rappresentava un problema. E lo prova il fatto che molti interventi a favore di un rinnovamento della didattica furono incoraggiati da e spesso intrapresi per iniziativa ministeriale. Come, d'altra parte, è importante rilevare la costante e fattiva collaborazione che il ministero della pubblica istruzione richiese ai pedagogisti del momento, certo i più accreditati, ma nella maggioranza appartenenti ai ranghi della docenza universitaria; quasi a sottolineare una affidabilità che soltanto uomini inseriti nell'*establishment* statale potevano garantire.

Il ricorso ai pedagogisti non indicava, però, una rivalutazione *tout court* del sapere pedagogico che, come rileva Angiulli, malgrado fosse, per sua stessa natura, «atto ad accrescere la cultura scientifica e la filosofica» e malgrado fosse «fattore indispensabile dei corsi che preparano a conseguire i diplomi speciali di abilitazione per diversi insegnamenti», «secondo il Regolamento che ora vige tra noi, è richiesto per quelli che debbono prendere la laurea in filosofia» mentre sarebbe necessario «a tutti quelli che nell'università s'indirizzano a divenire insegnanti».

Vi era sicuramente una sottovalutazione della scienza pedagogica che giustifica lo sfogo del pedagogista napoletano: «Per quale ragione proprio la scienza dell'educazione sia esclusa dalle scuole dirette a formare gli educatori, io non ho potuto mai indovinare per sforzi d'ingegno che io abbia fatto, né ha saputo meglio indicarmela qualcuno tra gli uomini illustri che compongono il Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione»⁹.

In ogni caso, un tentativo di riforma della didattica universitaria finalizzato alla formazione dei docenti e in direzione di una maggiore concretezza dell'insegnamento, fu fatto con l'avvio delle Scuole di magistero, ideate da Bonghi nel 1875¹⁰, inserite da Coppino nel Regolamento delle facoltà di lettere e filosofia e poi riprese da Baccelli nel 1888.

È appena il caso di ricordare che la costituzione di siffatte scuole segnala come, tra il modello di una preparazione universitaria prettamente scientifica e quello di una preparazione universitaria finalizzata all'esercizio delle pro-

fessioni, almeno per i docenti si intendesse imboccare una terza via, quella della preparazione professionale *post lauream* a carico della stessa struttura universitaria.

Il Regolamento per le facoltà di lettere e filosofia, promulgato dal ministro Coppino l'8 ottobre 1876, all'art. 14, disponeva che «Presso alcune facoltà di filosofia e lettere, quando sieno fornite di tutti gli insegnamenti necessari ed abbiano l'uso di Musei, di collezioni archeologiche e di biblioteche sufficienti, e sieno altresì centro di vita scientifica e letteraria, potranno essere istituite con efficacia legale scuole di magistero».

Certo, la realizzazione di tale progetto, almeno al Sud, deve avere incontrato notevoli difficoltà se, come registra l'editoriale di una prestigiosa rivista pedagogica dell'epoca, le scuole attivate fino al 1879 erano veramente poche e dislocate sul territorio nazionale in maniera non omogenea: «Abbiamo nell'Alta Italia 3 scuole di magistero a Torino, a Milano e a Padova; 3 ne abbiamo nella Media Italia, a Pisa, a Firenze e a Roma; nella Bassa Italia *una sola*, a Napoli». Tanto poche da suscitare giuste lamentele: «La sproporzione è evidente [...] è giustizia, è convenienza politica privare i 3 milioni circa dell'isola di Sicilia del beneficio di una scuola di Magistero?». Subito stemperate in fiduciose petizioni: «siamo persuasi che l'on. Ministro, giusto anzitutto, e amico della Sicilia in secondo luogo, non tarderà più oltre a dotare le province meridionali d'una seconda scuola di magistero, istituendola presso la facoltà di filosofia e lettere della Università di Palermo»¹¹.

Per completezza d'informazione bisogna dire che, malgrado l'Università di Palermo possedesse ampiamente tutti i requisiti richiesti dalla legge, dovette attendere fino al 1903, anno in cui queste scuole presero a funzionare, e per un intero decennio, sotto la direzione di Colozza.

In questa situazione, merita di essere registrato, e con particolare attenzione, un progetto di notevole rilievo, proposto da un singolo studioso e realizzato tra mille difficoltà proprio alla “periferia” del Regno: in un luogo tradizionalmente marginale, certamente *Isola* geografica e sociologica, con una posizione culturale, però, tutta da verificare.

Si tratta del *Museo di educazione e d'istruzione*, sorto negli ultimi decenni dell'Ottocento per l'infaticabile opera di Emanuele Latino, professore ufficiale di Pedagogia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Regia Università di Palermo.

Preliminarmente bisogna evidenziare il fatto che, in quegli anni, l'utilità del museo pedagogico fu problema avvertito in molti stati europei ed americani, dove sorsero musei di fondazione statale e municipale, spesso in seguito ad Esposizioni universali. Com'è noto il modello di quest'ultima istituzione era ispirato ad una cultura internazionale di marca positivista che, affidando al progresso scientifico e tecnologico lo sviluppo morale e sociale delle nazioni, aveva generato un tale fenomeno ottimistico di esaltazione della civiltà industriale e capitalista che appunto rispondeva al nome di *Esposizione universale*:

una sorta di fiera campionaria internazionale sostanzialmente finalizzata all'incremento delle attività industriali e commerciali, ma vissuta dalle nazioni partecipanti con orgoglio emulativo.

In questa prospettiva non sorprende come ai motivi di opportunità pedagogica che si trovano alla base della costituzione del museo, peraltro centrato sul principio didattico della "lezione delle cose" – che è istanza di tutta la pedagogia liberale nel suo complesso e non soltanto di quella esplicitamente positivista – si intreccino quelle forti pulsioni emulative fino a determinare una vera e propria moda: il più piccolo ed oscuro istituto scolastico, in Italia, intorno agli anni '80 (come ampiamente documentato dalle ispezioni ministeriali affidate a pedagogisti di chiara fama ¹²), poteva esibire a fronte di strutture fatiscenti ed organizzazioni disastrose, il suo bel museo pedagogico, principalmente fatto di collezioni merceologiche diligentemente ordinate.

Nella stessa città di Palermo, per non discostarci dal luogo indicato in epigrafe, già da anni funzionava presso l'istituto agrario "Castelnuovo", operante dal 1847 grazie alla munificenza dei legati testamentari del principe Cottone di Castelnuovo, una sorta di museo degli attrezzi e delle tecniche agricole utilizzato a scopo didattico e di cui anche il Pitrè dà notizia. Di una certa fama godette anche, negli anni '80, un vero e proprio museo pedagogico attivato, ad opera di Pitagora Conti, presso la Scuola Normale maschile di Palermo ¹³.

Se poi prendessimo in esame i vari musei in una dimensione più propriamente internazionale, pur riconoscendo loro uguale ispirazione ed un uguale intento in direzione di una scientificizzazione dell'insegnamento, non potremmo riscontrarne un'unica tipologia. Il Museo di Parigi (1879), per esempio, privilegiava (con l'istituzione di biblioteche specializzate, raccolta di materiali, esposizione di arredi scolastici, dibattiti sulle novità editoriali) l'aspetto informativo. Così il Museo pedagogico di Roma (1874), sorto per iniziativa del ministro Bonghi e, più tardi, affidato alle cure di Labriola che, negli anni della sua direzione, lo rese aggiornato centro di dibattito e di confronto sui mezzi didattici, sulla produzione editoriale, sulla legislazione scolastica comparativa e sugli arredi in uso nelle scuole dei vari paesi europei.

L'Ufficio di educazione degli Stati Uniti, a Washington, invece, pur non possedendo alcuna collezione di materiali didattici, aveva allestito la più ricca biblioteca pedagogica del mondo ed era in grado di fornire agli insegnanti una varietà di servizi che andavano dalle lezioni-modello ai dibattiti sui nuovi metodi educativi, con ciò puntando dichiaratamente sulla formazione professionale degli insegnanti ¹⁴.

Il *Museo pedagogico di Palermo*, che nel 1876 prendeva corpo nel capoluogo siciliano per iniziativa di Emanuele Latino, pur inserendosi a pieno titolo nel *trend* di sviluppo europeo, presenta la particolarità di una curvatura essenzialmente didattica e di una concezione laboratoriale che il suo fondatore volle dargli. D'altra parte, la strutturazione e la vita stessa di questo museo fu strettamente legata all'opera ed alla personalità di Latino, studioso, forse, di

secondo piano, certamente di poca “fortuna” nel panorama pedagogico del ‘900 italiano dominato dall’attivismo prima e dall’attualismo dopo, ma operatore culturale di prim’ordine, animato da una autentica passione pedagogica che lo indusse a spendere alcuni anni della sua breve vita, molte energie e non pochi capitali di una situazione finanziaria personale non floridissima a favore dello sviluppo del sistema formativo dell’isola.

Va anche segnalato che l’iniziativa del museo aveva trovato il suo primo nucleo generativo in alcune collezioni didattiche acquistate da Latino all’Esposizione universale di Parigi per appoggio al suo insegnamento universitario, e da lui in un primo tempo allocate nell’aula stessa che presso la Facoltà di Lettere gli era stata assegnata per le lezioni di Pedagogia. In breve tempo, malgrado il rifiuto di finanziamento del ministro De Sanctis (che paventava similari richieste da parte di altre Università e un conseguente aggravio di spesa per l’erario del giovane Stato unitario, il quale, allora come ora, non era disposto a sostenere un maggiore impegno economico a favore dell’istruzione), ottenuto dal Rettore dell’Università un ampio locale, grazie all’impegno del Latino il Museo di Palermo si arricchì di parecchi sussidi originali, di numerose collezioni di pregio (anche approntate *in loco*) e di una vasta biblioteca pedagogica che accoglieva, oltre ai volumi più significativi, molte riviste specializzate italiane e straniere.

Tra le collezioni del Museo meritano di essere ricordate le carte in rilievo del Pigeonnau edite da Belin di Parigi, le tavole murali per lo studio della geografia fisica e la collezione dei tipi delle razze umane acquistate dal Museo pedagogico di Pietroburgo, una intera collezione di giochi e di materiali per l’insegnamento froebeliano (un approccio didattico per le scuole dell’infanzia all’epoca molto in voga per i contenuti intellettuali che lo facevano preferire all’approccio aportiano prevalentemente centrato sull’insegnamento morale e su compiti più di custodia che di formazione), la collezione dei quadri murali per l’insegnamento oggettivo del Deyrolle (ovviamente schierato per una riforma della didattica in termini di “lezione delle cose”).

Non erano, però, certamente inferiori i sussidi ideati e costruiti da un gruppo di studiosi palermitani coordinati dal Latino. Tra tutti, per originalità e pregio, spiccavano le tavole murali per l’insegnamento della nomenclatura botanica e del disegno ornamentale, la pianta in rilievo di Palermo e i suoi dintorni, i sussidi per l’insegnamento degli organi sensori a completamento di quelli di Bock, le splendide tavole rappresentanti la vegetazione sottomarina ed una nuova e pregevole collezione dei tipi delle razze umane che fu commercializzata, come d’altra parte tutti gli altri sussidi originali, tramite la casa editrice Sandron di Palermo che proprio alle iniziative del Museo doveva la sua massima espansione in quegli anni.

Con le sue attività di animazione culturale a vasto raggio, e con le sue dotazioni, perfino superiori a quelle del Museo romano di iniziativa ministeriale e finanziato con mezzi pubblici, il museo di Latino, dunque, si impone-

va all'attenzione degli studiosi contemporanei fino ad essere indicato, in sede di Congresso pedagogico (l'XI, del 1880), quale punto di riferimento per un concreto rinnovamento delle metodologie didattiche; fino ad essere dichiarato, su proposta proprio del ministro De Sanctis, nel 1880 "Istituto di Stato" annesso all'Università di Palermo.

Oltre tutto il museo fu anche molto attivo come centro di consulenza e di progettazione, sia per l'edilizia scolastica, che per tutti quegli arredi e quegli strumenti indispensabili ad un insegnamento su basi scientifiche. Grandi capacità di penetrazione nel territorio dimostrarono, infatti, i progetti di edifici scolastici (utilizzati da numerosi comuni del circondario) e le ideazioni di arredi scolastici (banco e cattedra modello) proposti dal Latino e adottati tra gli altri dal Liceo Vittorio Emanuele II e dalla stessa Università di Palermo che purtroppo, però, non sembra averne serbato traccia.

In realtà, l'aspirazione del Museo era di incidere sulla qualità della formazione degli insegnanti, agendo in direzione di un insegnamento concretamente propedeutico alla professione docente, centrato sull'esercizio pratico di metodologie didattiche scientificamente critieriate e sull'attivazione di percorsi educativi tanto sperimentali quanto direttamente sperimentati. Un compito che nel programma del Museo era indirizzato tanto agli insegnanti elementari cui forniva un servizio di aggiornamento, anche attraverso le conferenze didattiche ¹⁵, quanto ai futuri docenti delle scuole superiori che frequentavano le lezioni di pedagogia presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Palermo.

A questi il professore Latino offriva un insegnamento improntato ai metodi della scienza e centrato sull'esperienza del tirocinio presso la scuola-modello annessa al Museo pedagogico. E ciò in ottemperanza al principio che insegnanti si diventa, «non con i trattati e con i manuali ma nella scuola».

Per dirla con le parole di uno stretto collaboratore di Latino: «Non c'è verso che tenga: il medico si fa nella clinica, il chimico nel laboratorio, l'avvocato nella pratica degli affari, il politico negli uffici pubblici e nei parlamenti, l'operaio e l'artista nelle fabbriche e nelle officine, cioè provando e riprovando. Soltanto i maestri si fanno con le parole. È tempo che noi la intendiamo: i maestri non si fanno con i trattati e con i manuali ma nella scuola» ¹⁶.

Al di là, quindi, dei principi ispiratori del Museo, all'epoca di cui si dice ampiamente condivisi, resta il ricordo di un vitale tentativo di modernizzazione della didattica universitaria condotto, alla periferia del nuovo Regno, con passione e competenza; un tentativo che provava ad assumere una funzione vicariante, almeno in relazione alla formazione dei docenti, nei confronti di uno Stato quanto meno inadempiente; un tentativo nel suo complesso riuscito ma di cui non è possibile raccontare gli esiti perché troppo brevemente ha agito all'interno dell'istituzione per poter raccogliere i frutti del proprio impegno.

Legato alla parabola del positivismo pedagogico, in Italia già in fase discendente, e del Museo romano, il Museo pedagogico di Palermo, come quello romano, nel 1883 chiudeva i battenti.

¹ Nel periodo post-unitario si comprese che le riviste educative in Italia potevano svolgere un ruolo *leader* nella concretizzazione del compito, tutto politico, di manipolazione del consenso e per questo motivo furono incentivate anche a livello di amministrazione dello Stato. Le testate giornalistiche ad argomento pedagogico, che sorsero copiose in tutta Italia, ebbero notevole diffusione e si dimostrarono capaci di “fare opinione” nel senso che riuscirono a produrre (al di là delle appartenenze filosofiche) una certa convergenza in relazione ai modelli educativi ed all'organizzazione didattica. Solo un dato, circoscritto alla Sicilia per consentire una corretta percezione del fenomeno: l'isola con 65 giornali d'istruzione occupava il terzo posto tra le regioni italiane, dopo la Lombardia con 78 testate e il Piemonte con 68. Mi piace anche ricordare che la città di Palermo, con ben 33 testate, rappresentava la punta di diamante dell'intero meridione. Cfr. G. Chiosso (a cura di), *Scuola e stampa nell'Italia liberale*, La Scuola, Brescia, 1993.

² Cfr. P. Villari, *La scuola e la questione sociale in Italia*, in “Nuova Antologia”, 1872.

³ I temi dell'igiene, relativi ai requisiti di una scuola esemplare ed agli effetti del lavoro scolastico sulla salute degli alunni, i temi dell'educazione sensoriale e quelli della configurazione di sussidi didattici fortemente strutturati, ad esempio, venivano così stigmatizzati da un noto operatore pedagogico dell'epoca: «Che Dio! Che morale! Che libertà morale! Che spirito! Non ci è che corpo. Lime e forgie bastano da sé sole per moralizzare. Sui sognati rottami della metafisica e dell'etica l'evoluzionismo sta per trasformare la pedagogia in frenologia e d'ora innanzi i futuri professori non è più bisogno mandarli a studiar altro che un po' di veterinaria» (A. Parato, *La scuola pedagogica nazionale*, Torino, 1885, p. 819).

⁴ In realtà, un interesse così diffuso per le sorti dell'università (interesse, peraltro provato dal grande spazio che la legge Casati accordava ad una tale istituzione: su 380 articoli che la compongono, di cui 53 dedicati a problemi amministrativi e disposizioni transitorie, ben 140 sono dedicati all'Università), testimonia come la scienza accademica e le sue possibili applicazioni venivano vissute come funzionali al consolidamento dell'Unità e dello Stato liberale.

⁵ Cfr. A. La Penna, *Modello tedesco e modello francese nel dibattito sull'Università italiana della seconda metà dell'Ottocento*, in S. Soldani, G. Turi (a cura di), *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea*, 2 voll., Il Mulino, Bologna, 1993.

⁶ L'art. 47 della legge Casati tenta di accordare l'aspetto scientifico con quello della formazione professionale: «L'istruzione superiore ha per fine di indirizzare la gioventù, già fornita delle necessarie cognizioni generali, nelle carriere sì pubbliche che private in cui si richiede la preparazione di accurati studi speciali, e di mantenere ed accrescere nella diverse parti dello Stato la cultura scientifica e letteraria».

⁷ Lo stesso Labriola, che certamente può essere ritenuto il più intelligente teorico marxista italiano del tempo, forse a causa dei compiti istituzionali di cui fu investito, manifestò la sua adesione alla tanto dibattuta riforma della didattica restando, in qualche modo, invischiato nel generico *mito* di una scienza e di una Università, per così dire, *neutrali*. Con ciò, forse, «trascurando che scienza e Università divengono così fini a se stesse e agli interessi di chi realmente le controlla, cioè l'avversario di classe» (C. Bonvecchio, a cura di, *Il mito dell'Università*, Zanichelli, Bologna, 1980, p. 17).

⁸ Cfr. A. La Penna, *Aspetti e problemi della didattica nella Facoltà di Lettere in Toscana e a Napoli nella seconda metà dell'Ottocento*, in “Rivista Storica Italiana”, 104 (1992).

⁹ A. Angiulli, *Lo studio della pedagogia nell'università*, in “Archivio di pedagogia e scienze affini”, vol. VI, Palermo 1879, pp. 77, 78, 81.

¹⁰ Cfr. anche il *Regolamento* per la Facoltà di Lettere e Filosofia (R.D. 11.X.1875) promulgato da Bonghi e col quale, all'art.16, si disponeva l'istituzione delle Scuole di magistero «per consentire ai diplomati e laureati in detta Facoltà di aspirare alla nomina di professore nelle due classi superiori del Ginnasio o nelle tre del Liceo o nelle Normali».

¹¹ *La facoltà di filosofia e lettere dell'Università di Palermo e la Scuola di magistero*, in “Archivio di pedagogia e scienze affini”, vol. VI, Palermo, 1879, p. 48.

¹² Cfr. i resoconti delle ispezioni effettuate da Labriola, ora in C. Covato, A. M. Sorge (a cura di), *L'istruzione normale dalla legge Casati all'età giolittiana*, Archivio centrale dello Stato, Roma, 1994.

¹³ L'elenco dei sussidi esistenti nel museo che, oltre a “cassette” illustrative (tessitura, cereali, pelli, materiali da costruzione, etc.), monete bizantine e minerali, possedeva anche strumenti per il *lavoro* didattico di cui il Conti era, come tutti i positivisti, grande sostenitore, si può ricavare da P. Conti, *Museo pedagogico e Lavoro manuale*, Palermo, 1888.

¹⁴ Cfr. Martinazzoli - Credaro, *Dizionario illustrato di pedagogia*, Milano, s. d.

¹⁵ Per le Conferenze didattiche (di cui è conservata copia autografa presso la biblioteca della Facoltà di Lettere di Palermo) gestite dal Museo pedagogico e dirette dal professore Latino, mi permetto di rinviare al mio *Echi dall'Isola. Ideologie e contestualizzazioni nella formazione dei maestri*. Palermo, 1996.

¹⁶ D. Panciera, *Il Museo pedagogico di Palermo*, in "Archivio di pedagogia e scienze affini", VI (1879), Palermo, p. 188.

Elena Mignosi

Quando comincia il piacere di leggere?

Percorsi e strategie educative
per attivare motivazione e competenze intorno alla lingua scritta

1. *Il percorso verso la literacy*

A partire dalla fine degli anni '70, l'apprendimento della lettura e della scrittura è stato messo in relazione alle teorie sociocostruttiviste sull'apprendimento del linguaggio che considerano il bambino come un soggetto attivo nella comprensione del mondo che lo circonda, all'interno di una dimensione culturale e sociale. La competenza nella lingua scritta verrebbe costruita dal bambino attraverso un procedimento di ipotizzazione e di prove ed errori volto ad individuare le regole del codice all'interno di un contesto interattivo in cui tale attività risulta funzionale e significativa ¹. Secondo questa prospettiva il processo di alfabetizzazione è considerato nei termini di un *continuum* che inizia molto prima dell'acquisizione del codice alfabetico e che non si esaurisce con esso.

Nel periodo che precede la scoperta della relazione tra lingua scritta e lingua parlata il bambino attraversa infatti diverse fasi di ipotizzazione che cominciano intorno ai due-tre anni con la differenziazione tra disegno e scrittura e che procedono secondo una sequenza psicogenetica. (Ferreiro, Teberosky, 1979; Pontecorvo, 1986, 1991; Zuccheromaglio 1991). È da rilevare che l'attività di costruzione e interpretazione da parte del bambino si esplica su due piani, in quanto è relativa sia agli aspetti formali ed alle regole del codice alfabetico, sia ai contenuti dei testi scritti ed alla loro organizzazione ².

D'altro canto, la lettura e la scrittura chiamano in causa operazioni mentali complesse inerenti da un lato alla comprensione, dall'altro alla elaborazione di testi (quali i processi inferenziali e di anticipazione, le conoscenze enciclopediche, le competenze metalinguistiche e metacognitive, i processi di pianificazione, etc.) ³.

È da notare che tali operazioni non sono legate strettamente alla conoscenza del codice alfabetico, ma sono esercitate in modi e forme diverse già da

bambini molto piccoli; la ricerca recente ha quindi portato a concepire i primissimi anni di vita come un periodo fondamentale per lo sviluppo di importanti cognizioni ed abilità rispetto alla *literacy* ⁴. Per quanto riguarda la lettura, il fatto che il linguaggio scritto sia costruito alfabeticamente è considerato del tutto irrilevante: i bambini cominciano a leggere nel momento stesso in cui capiscono che lo scritto rappresenta qualcosa ⁵.

Secondo un tale approccio è molto importante ai fini di una futura padronanza della *literacy* che i bambini sviluppino una familiarità con dei veri testi ancor prima dell'acquisizione del codice alfabeticamente ⁶. In particolare la lettura di libri di storie illustrati permette ai bambini di fare esperienza dell'atto di lettura e di compierlo prima di esserne del tutto competenti. Questa attività, infatti, consente da un lato di entrare in contatto con il linguaggio decontestualizzato tipico dei testi scritti, fornendo la possibilità di imparare molte delle sue caratteristiche essenziali, da un altro porta all'esercizio indipendente della lettura attraverso la "ripetizione" di libri familiari; tali "ripetizioni" rispecchiano l'interazione bambino/adulto nella lettura di libri di storie, ma sono anche "creative", nel senso che i bambini non si limitano a riproporre l'interazione, ma leggono in un modo nuovo e "costruttivo" ⁷.

È stato rilevato, inoltre, che l'accesso (e la partecipazione) alla lettura di libri di storie durante il periodo prescolare costituisce per i bambini una fonte di informazione sul vocabolario e su altri aspetti del linguaggio (Snow e Goldfield, 1983; Snow, Nathan, Perlmann, 1985), sulle convenzioni di scrittura (Teale, Sulzby, 1987), sulla natura delle forme narrative (Heat, 1982, Snow e Goldfield, 1983), sul riconoscimento di elementi materiali del testo e del paratesto ⁸.

Anche per quanto riguarda la scrittura, varie ricerche hanno evidenziato la possibilità di cominciare, prima dell'acquisizione da parte dei bambini di una capacità di scrittura autonoma, un intervento di familiarizzazione con gli specifici problemi connessi alla composizione di un testo scritto, considerando una parte importante e qualificante del processo di alfabetizzazione (Sulzby 1991; Zuccheromaglio e Scheuer, 1991; Zuccheromaglio 1991). In una tale prospettiva lo scrivere è inteso come una "costruzione di testi", in cui non è tanto importante il mezzo con cui si produce un testo scritto, quanto il fatto che il testo abbia una sua permanenza e su di esso si possa ritornare (Pontecorvo, 1991).

E. Sulzby (1991) ha osservato come, a prescindere dal loro livello di ipotizzazione sul codice alfabeticamente, i bambini in età prescolare "recitano" i propri testi scritti in maniera stabile (nel senso che ogni rilettura contiene lo stesso contenuto e nello stesso ordine). L'autrice considera quindi importanti indicatori della concettualizzazione del bambino sulla lingua scritta anche il linguaggio con cui il bambino compone la storia e le sue riletture.

Tra le pratiche educative atte a favorire l'acquisizione delle competenze sulla lingua scritta assume un ruolo centrale la dettatura di storie (individua-

le, in coppie e/o in piccolo gruppo) ad un adulto “scriba” che trascrive esattamente tutto ciò che gli viene dettato (cfr. Pontecorvo, Zucchermaglio 1989; Orsolini, Devescovi, Fabretti, 1991; Pontecorvo 1991; Zucchermaglio 1991).

Attraverso tale attività il testo prodotto diventa un oggetto stabile su cui i bambini anche in età prescolare hanno la possibilità di ritornare (attraverso la rilettura da parte dell’adulto) e di riflettere, focalizzando l’attenzione sulla sua struttura e sulle sue forme linguistiche.

Dalle ricerche finora condotte sembrerebbe comunque che aspetti cruciali della costruzione del testo scritto, quali in particolare l’uso della citazione e le procedure di coesione, comincino ad essere acquisiti non prima dei 5 anni (cfr. Orsolini, 1991; Orsolini, Devescovi, Fabretti, 1991).

2. La mediazione sociale e culturale

Il processo di acquisizione della lettura e della scrittura ripropone la questione del rapporto tra sviluppo e apprendimento, richiamando la riflessione di Vygotskij (1929, 1931) sulla stretta interrelazione dei piani di sviluppo naturale e culturale nel processo di formazione della personalità biologico-sociale del bambino. La lingua scritta è infatti sia un “artefatto” sia un “medium” culturale e, mentre da un lato il trasferire la lingua parlata nella scrittura è un processo guidato da norme consapevolmente inventate e chiaramente formulabili (Ong, 1982) da un altro richiede (e determina) lo sviluppo di abilità e modalità di pensiero connesse al tipo di medium (Olson, 1979); il bambino nel “percorso di costruzione” delle proprie competenze alfabetiche ha pertanto bisogno di interagire con contesti socio-culturali entro cui possa fare una vasta gamma di esperienze con i processi della lingua scritta e con i suoi diversi usi e funzioni. L’acquisizione della *literacy* chiama dunque in causa le teorie sul ruolo della mediazione culturale e sociale nei processi di apprendimento.

Tra le diverse posizioni teoriche che sottolineano il ruolo dell’interazione sociale nella costruzione delle conoscenze, si evidenziano due principali filoni di ricerca: quelli relativi alla “psicologia sociale genetica” afferenti alla tradizione piagetiana (Doise, Mugny, 1981, Mugny, Carugati, 1985, 1987) e quelli che si rifanno alla scuola vygotskiana (Damon, 1984, Rogoff, Lave, 1984; Wertsch, 1985; Bruner 1983, 1986, 1990).

I primi pongono l’accento sul ruolo del conflitto socio-cognitivo all’interno del processo di ristrutturazione del sapere (per cui lo sviluppo cognitivo avviene nel bambino mentre questi partecipa ad interazioni sociali che sono strutturanti soltanto nella misura in cui esse suscitano un conflitto di risposte tra i partecipanti).

I secondi, rifacendosi alle ipotesi di Vygotskij (1931, 1934), secondo cui ogni funzione psichica superiore appare prima sul piano sociale e poi su quello psicologico, sottolineano come le interazioni sociali sollecitino l’interiorizzazione delle strutture cognitive e facilitino la soluzione di problemi consentendo al

bambino di procedere nella sua “area di sviluppo potenziale”⁹ e, parallelamente, rilevano come ogni processo di attribuzione di significato si configuri sempre come interno ad un sistema culturale di interpretazione¹⁰.

Per quanto riguarda l'Italia, le ricerche si sono principalmente rivolte ad interpretare i processi di interazione tra bambini e tra bambini ed adulti in contesti scolastici naturali, analizzando diffusamente sia le modalità attraverso cui si esplica il sostegno sociale offerto dall'insegnante, sia il ruolo della interazione tra pari nei processi di apprendimento all'interno di contesti educativi¹¹.

Particolarmente interessanti sono le indagini condotte sullo sviluppo delle competenze narrative ed argomentative attraverso la discussione tra coetanei a partire da un libro di storie condiviso ed alle possibilità, offerte da tale attività, di riflettere intorno al testo scritto e di sviluppare le proprie competenze metalinguistiche e metacognitive grazie alla articolazione del proprio pensiero con quello degli altri. (Orsolini, Pontecorvo, 1989; Pontecorvo, 1993).

2.1 Il ruolo dell'adulto In base alla prospettiva fin qui esposta, il ruolo dell'adulto nel processo di alfabetizzazione assume una importanza fondamentale. La lettura di libri da parte dell'adulto costituisce un momento significativo da un punto di vista affettivo e relazionale e veicola vissuti positivi fin dai primi mesi di vita relativamente all'attività in sé. Grazie e attraverso la mediazione dell'adulto, inoltre, il bambino ha accesso ad un gran numero di diversi usi e funzioni della lingua scritta e la natura delle interazioni con/sul testo scritto hanno effetti significativi sulle conoscenze, sulle strategie e sugli atteggiamenti nei confronti della lettura e della scrittura.

In una tale direzione si collocano anche le ricerche longitudinali sullo sviluppo della *literacy* condotte su diversi bambini a partire dai due anni circa attraverso l'osservazione sistematica della loro interazione con un genitore intorno a dei libri di storie illustrati (Snow, Goldfield, 1983, Teale Sulzby, 1987), e le ricerche condotte in ambito educativo sulle diverse competenze degli alunni in relazione ai diversi stili di conduzione delle attività di lettura da parte degli insegnanti (Teale, Martinez, 1991).

D'altro canto, ai fini di un incoraggiamento dell'esplorazione e della elaborazione nei confronti della lingua scritta, risulta centrale il comportamento comunicativo adoperato dall'adulto nella relazione col bambino. In particolare appare di notevole importanza la tecnica del “rispecchiamento verbale”, esplicitata da C. Rogers in ambito psicoterapeutico (1957, 1964) e utilizzata in numerose ricerche in ambito scolastico a partire già dall'asilo nido (cfr. Lumbelli, 1981, 1988, 1994).

La ripresa a specchio, un atto con cui l'insegnante ripete o riformula il contributo dell'allievo astenendosi da ogni valutazione sia positiva che negativa, svolge un ruolo fondamentale sia sul piano psico-emotivo che sul piano cognitivo. Da un lato fa sì che l'interlocutore si senta riconosciuto e capito come persona e quindi motivato a continuare l'interazione e, nello specifico

del contesto educativo, ad apprendere; da un altro sollecita una riformulazione ed una espansione del proprio pensiero e delle proprie conoscenze anche a livello metacognitivo, grazie alla possibilità di ritornare e di riflettere su quanto già espresso ¹².

Tale strategia interattiva si rivela molto efficace nel far fronte alle situazioni di svantaggio in cui l'alunno in difficoltà ha bisogno sia di accrescere la propria motivazione e di non subire frustrazioni, sia di acquisire precisi obiettivi cognitivi. Nei confronti dell'allievo svantaggiato «Il rispecchiamento garantisce il rispetto dei suoi bisogni sia cognitivi che affettivi (...) e consente di conciliare tale rispetto con le finalità educative che nella realtà concreta della comunicazione a scuola appaiono spesso irrimediabilmente contrastanti» (Lumbelli, 1994, p. 75).

3. Quali libri scegliere per i bambini piccolissimi?

Relativamente al genere di testi da utilizzare, per quanto riguarda la prima infanzia sono particolarmente indicati i testi narrativi, sia per il loro coinvolgimento della sfera emotivo-affettiva (e quindi del piano motivazionale), sia per le loro caratteristiche strutturali (che consentono di esercitare/sviluppare abilità linguistico-cognitive connesse in particolare con la comprensione nei processi di lettura) ¹³.

Sembra che la mente umana sia particolarmente adatta alla comprensione ed alla produzione di testi narrativi, tanto che è stata ipotizzata l'esistenza di un "pensiero narrativo", basato sulla predisposizione dell'essere umano a dare forma e senso al proprio agire (Bruner, 1990; 1995) ¹⁴.

La narrazione implica una modalità di pensiero diversa dalla soluzione dei problemi o dalla descrizione. Levorato (1988) riassumendo le indicazioni comuni alle diverse proposte provenienti dalla linguistica testuale, individua le caratteristiche del genere narrativo nella organizzazione temporale e causale di sequenze di azioni umane (o di personaggi animati) ¹⁵.

I testi narrativi costituiscono una delle esperienze più precoci della vita: le favole e le storie rappresentano, infatti, per il bambino uno degli strumenti privilegiati per lo sviluppo linguistico e per la conoscenza del mondo, delle caratteristiche delle azioni umane, del sistema di norme e valori propri della cultura in cui vive. Le storie costituiscono, inoltre, per i bambini un'occasione di sistematizzazione delle proprie conoscenze e delle proprie credenze, ma anche un aspetto rilevante dell'espressione del proprio mondo immaginario.

La comparsa del discorso narrativo svolge un ruolo importante nello sviluppo del bambino anche da un punto di vista psicologico: per Stern (1985) coincide con l'avvento del linguaggio e comporta la possibilità di maturare la capacità di narrare la propria storia e di modificare l'immagine di sé ¹⁶. Secondo Bettelheim (1976) le storie forniscono al bambino dei suggerimenti in forma simbolica circa il modo di affrontare le difficoltà della vita e lo aiutano ad

affrontare i problemi legati alla crescita attraverso un processo di identificazione con i personaggi. Esse assumono anche la funzione di elemento di scarica delle tensioni e di proiezione di esperienze interiori e di vissuti salienti. Altri autori hanno sottolineato l'aspetto metaforico delle storie e la possibilità da loro offerta ai bambini di entrare in contatto con le proprie emozioni e di elaborarle in "maniera indolore" grazie alla "distanza" che si crea tra il piano della realtà e quello simbolico (Mills, Crowley, 1986) ¹⁷.

Per quanto riguarda il piano cognitivo, i testi narrativi più che qualunque altro tipo di testo, presentano una organizzazione strutturale e riproducono uno schema ben definito, composto da categorie convenzionali e da regole di formazione (Levorato, 1988) ¹⁸. Essi stimolano pertanto la curiosità e l'attività mentale del bambino mantenendo sempre un certo equilibrio tra la prevedibilità (legata allo schema) e la sorpresa (legata ai contenuti), sollecitando inferenze ed anticipazioni ¹⁹.

Prima dell'acquisizione del codice alfabetico è possibile stimolare la costruzione di conoscenze intorno alla lettura attraverso libri di storie illustrati corredati da una parte scritta, in cui sia possibile seguire il filo narrativo attraverso la sola sequenza di immagini. I libri illustrati oltre a motivare maggiormente i bambini a seguire la lettura da parte dell'adulto, consentono loro di ripetere da soli l'atto di lettura e di scambiare informazioni, pareri, ipotesi sulla storia, sul rapporto testo/immagine, sulle caratteristiche della parte scritta, ecc. in coppie o in piccolo gruppo (cfr. Mantovani, 1988, 1989; Cardarello 1989, 1995).

L'uso di libri illustrati pone comunque problemi di diverso ordine, coinvolgendo specifiche abilità e conoscenze relativamente alla lettura/comprendimento delle immagini e al rapporto immagine/testo scritto e, parallelamente, chiamando in causa le caratteristiche formali e di contenuto dei libri stessi.

La lettura di un "libro di figure che racconta una storia" è, infatti, un atto complesso, che implica la necessità per il bambino di affrontare alcuni "nodi problematici" e di compiere una serie di passaggi connessi alla comprensione dei disegni (e quindi delle regole del codice iconico culturalmente convenzionali) e alla loro sequenza narrativa.

Tra i più significativi citiamo, ad esempio, il riconoscimento di *oggetti e personaggi* (e il rapporto figura-sfondo); il riconoscimento del *movimento*, delle *azioni* che il movimento segnala ed una comprensione dello *scopo* di tali azioni; il riconoscimento della *relazione spaziale* che lega tra loro più elementi; la successione di tipo *temporale* e la *conseguenzialità* (sia di tipo fisico, sia legata alla dimensione psichica) ²⁰.

Il processo di ipotizzazione da parte del bambino, relativamente al rapporto tra immagine e testo scritto e, conseguentemente, anche alla struttura del testo ed alle regole formali del codice alfabetico, pur se viene stimolato e facilitato dalla fruizione di libri illustrati corredati da "parti scritte", non può prescindere quindi dalla comprensione di ciò che le immagini significano e

raccontano. È evidente, inoltre, che il piacere della lettura è collegato alla possibilità di riconoscere e ripercorrere autonomamente una storia.

Quanto detto rimanda di conseguenza alla necessità di scegliere per i bambini più piccoli libri che abbiano caratteristiche tali da favorire e facilitare le “capacità di lettura” prima dell’acquisizione del codice alfabetico. In relazione ai problemi evidenziati, ad esempio, può essere importante che le figure non siano troppo schematiche o troppo complesse, che non vi siano “immagini parziali” di difficile interpretazione²¹, che la consequenzialità tra le immagini sia evidente e senza “salti”, che il testo scritto non sostituisca le parti illustrate ma le “accompagni”, che i contenuti delle storie siano vicini al mondo esperienziale dei bambini ed ai loro bisogni emozionali, che siano rispettati gli schemi tipici della struttura narrativa²².

Parallelamente, come è già stato rilevato, assume un ruolo cruciale, sia sul piano delle conoscenze e delle strategie che su quello motivazionale, la mediazione culturale dell’adulto e quindi le modalità comunicative e le scelte esplicative attuate nel proporre la lettura di libri illustrati ai bambini²³.

4. *Una biblioteca per i bambini: un progetto di Ricerca-Azione nella scuola dell’infanzia di un quartiere a rischio di Palermo*

Negli anni scolastici dal 1998 al 2001, la scrivente ha ideato, coordinato e condotto in qualità di “esperto esterno” un progetto di Ricerca-Azione sullo sviluppo delle competenze e abilità di lettura e scrittura nella scuola dell’infanzia e nella scuola elementare in un Circolo Didattico di un “quartiere a rischio” della città di Palermo. Poiché da numerose ricerche nazionali ed internazionali tra le cause della correlazione tra la condizione di deprivazione socio-economico-culturale e le difficoltà nel processo di alfabetizzazione è stata individuata la quasi totale assenza nell’extrascuola di esperienze significative di lettura e scrittura, il progetto si è collocato esplicitamente nell’ottica del recupero e della prevenzione dello svantaggio relativamente all’acquisizione della *literacy*²⁴.

Si è trattato di un intervento complesso, basato su un’ottica ecosistemica e strutturato in funzione di una progressiva autonomizzazione del sistema scolastico. In tale prospettiva, sono stati coinvolti in ogni fase del progetto tutti gli “attori del sistema” (dirigente scolastico, insegnanti, famiglie); il percorso di lavoro si è caratterizzato per quanto riguarda *il primo anno*, in una formazione intensiva agli insegnanti e in un breve momento esperienziale nelle classi al fine di consentire una connessione tra teoria e prassi; per quanto riguarda *il secondo anno*, nella messa a punto e nell’attuazione di un progetto per gli alunni della scuola dell’infanzia e del primo ciclo della scuola elementare e in una formazione in servizio degli insegnanti (attraverso incontri sistematici in piccolo gruppo *in itinere*); per quanto riguarda *il terzo anno*, nella supervisione in gruppo agli insegnanti (che hanno progettato ed attuato autonomamente l’intervento) e nella valutazione finale dell’intero percorso triennale in funzione anche del proseguimento dell’esperienza²⁵.

Nelle pagine che seguono, al fine di un collegamento con quanto esposto precedentemente si prenderà in considerazione, a scopo esemplificativo, il Progetto del secondo anno per la scuola dell'infanzia; ci si soffermerà in dettaglio sui "Laboratori di biblioteca" e si esporranno i risultati della prova riguardante le ipotesi (e le conoscenze) dei bambini di *tre anni* relativamente al rapporto tra immagine e testo scritto nei "libri di storie illustrati".

Il Progetto attuato nell'a.s. 1999-2000 ha coinvolto tutti i bambini frequentanti 5 sezioni di scuola dell'infanzia statale, ha avuto la durata di un intero anno scolastico ed è stato fondato sulle seguenti *ipotesi di ricerca*.

– L'esposizione sistematica a testi scritti (letti dall'insegnante e "riletti" dai bambini da soli, in coppie e in piccolo gruppo) e la possibilità di creare dei testi scritti (attraverso l'insegnante-scriba ed "attività di costruzione" individuali, a coppie e in piccolo gruppo) offre ai bambini stessi la possibilità di riflettere sul testo, sulla sua struttura e sulla sua realizzazione a livello linguistico-formale e quindi di sviluppare le proprie competenze linguistico-cognitive relativamente sia alla dimensione orale che a quella scritta e di cominciare a differenziare i diversi registri dei due sistemi simbolico-culturali (Zuccheromaglio, 1991). Avere inoltre una conoscenza degli stessi libri ed avere vissuto e costruito a partire da essi delle esperienze insieme, favorisce la discussione tra pari e la riflessione intorno al testo scritto come "oggetto stabile" (Orsolini, Pontecorvo, 1989; Pontecorvo, 1991,1993), nonché l'uso di un linguaggio particolarmente ricco e complesso, di alcune fondamentali mosse conversazionali e di alcuni atti comunicativi quali le spiegazioni (French, Lucariello, Seidman, Nelson 1985).

– Sul piano metodologico l'utilizzazione di peculiari modalità interattive da parte dell'insegnante sia intorno al testo scritto, sia relativamente al piano relazionale e comunicativo e l'utilizzazione del conflitto cognitivo e della interazione/discussione tra pari, sono funzionali agli apprendimenti linguistico-cognitivi.

– L'approccio teorico a cui si fa riferimento (con i suoi risvolti sul piano didattico-educativo) si rivela particolarmente efficace nel far fronte alle difficoltà di apprendimento di lettura e scrittura legate a situazioni di grave svantaggio socio-culturale

Obiettivi del progetto:

a) osservazione e analisi dello sviluppo dei livelli di concettualizzazione dei bambini tra i 3 e i 5 anni relativamente alla lingua scritta;

b) osservazione e analisi degli effetti di una familiarizzazione con testi narrativi illustrati sulle conoscenze dei bambini relativamente al rapporto tra immagine e testo scritto;

c) osservazione e analisi delle caratteristiche e dello sviluppo delle competenze narrative dei bambini nei primi anni della scuola dell'infanzia con particolare attenzione alla comprensione/composizione di testi scritti;

d) definizione di un contesto educativo tale da favorire lo sviluppo delle

competenze dei bambini relativamente alla lingua scritta ed alla comprensione e composizione di testi narrativi.

Strumenti di verifica e valutazione.

In funzione degli obiettivi delineati sono stati proposti ai bambini diversi strumenti di verifica e di valutazione sia all'inizio che alla fine dell'anno scolastico ²⁶. Sono stati pertanto utilizzati:

a) Il "Protocollo Stella", una griglia di analisi dei livelli di ipotizzazione sulla lingua scritta e delle competenze metalinguistiche dei bambini (in Dionisi, Fracasso, a cura di, 1994) ²⁷.

b) Le "prove di biblioteca", uno strumento messo a punto per individuare il livello di ipotizzazione relativo al rapporto tra immagini e testo scritto ed alle funzioni di quest'ultimo a partire dai risultati delle ricerche di E. Ferreiro e A. Teberosky (1979) ²⁸.

c) Uno strumento per l'analisi delle storie messo a punto ed utilizzato da Pontecorvo, Zuccheromaglio (1989) per le produzioni di bambini prescolari a livello individuale e da Zuccheromaglio, Scheuer (1991) per le produzioni di bambini prescolari anche in piccolo gruppo ²⁹ ed il modello della "grammatica delle storie" di Stein e Glenn (1979) per quanto riguarda in particolare l'analisi della struttura narrativa.

4.1 *Il "laboratorio di biblioteca"* Per i bambini di scuola dell'infanzia, è stata attivata una "biblioteca" con oltre 200 libri illustrati di differente "difficoltà" (in modo da consentire a soggetti di età diversa o di diversi livelli di competenza di trovare libri adatti ai propri bisogni). Tale "biblioteca" posta in una stanza comune della scuola, era strutturata in modo tale che tutti i libri fossero direttamente accessibili ai bambini e veniva utilizzata secondo un orario preciso, da gruppi di bambini omogenei per età, in modo tale che tutte le sezioni potessero usufruirne almeno due volte la settimana per due ore. Alcuni libri, scelti di volta in volta, venivano anche portati in classe (attraverso un sistema di "prestito" gestito dai bambini stessi) ed utilizzati anche in altri momenti della giornata. Era previsto anche il prestito a casa.

Secondo la prospettiva teorica di riferimento, tutti i libri possedevano le seguenti caratteristiche:

- compresenza di immagini e testo scritto (o nella stessa pagina o a fronte);
- comprensibilità delle immagini (e delle azioni da esse illustrate) senza la necessità del supporto testuale;
- familiarità di immagini e situazioni (per la comprensione delle quali il bambino si può giovare della sua esperienza quotidiana);
- presenza di personaggi/attori;
- presenza di un "equilibrio" tra schematizzazione e complessità delle immagini;
- assenza di immagini parziali (di solito generano l'incertezza nei bambini ed inibiscono il riconoscimento dell'identità dei personaggi);

– possibilità di leggere un continuum nell'azione passando da una immagine ad un'altra ("salti" eccessivi creano ai bambini difficoltà di comprensioni in termini di relazioni causali e spazio/temporali);

– storie brevi con pochi personaggi ben caratterizzati e/o brevi "cicli" di storie con gli stessi personaggi.

4.2 *Le "prove di biblioteca"* E. Ferreiro e A. Teberosky nella loro pionieristica ricerca sulle fasi di ipotizzazione dei bambini sulla lingua scritta (1979), si sono proposte anche di comprendere le interpretazioni elaborate intorno alla relazione tra immagine e testo scritto e l'esistenza di una eventuale "linea di sviluppo". Dopo aver raccolto diverso materiale (attraverso interviste), sia a proposito della "lettura di parole", sia della "lettura di proposizioni", hanno ipotizzato nella elaborazione concettuale dei bambini una progressione genetica avente il seguente percorso.

1) *Disegno e scrittura sono indifferenziati*. Il testo è interamente "predicibile" tramite l'interpretazione dell'immagine. La scrittura rappresenta gli stessi elementi del disegno. Disegno e testo costituiscono una unità inscindibile ³⁰.

2) *Processo di differenziazione tra scrittura e disegno*. I due sistemi vengono messi in corrispondenza: quantunque presentino relazioni molto forti, differiscono uno dall'altro. Il testo è considerato come unità, indipendentemente dalle sue caratteristiche grafiche. La scrittura rappresenta *o il nome dell'oggetto* (il testo serve per denominare gli oggetti disegnati, è un'*etichetta* del disegno), *o una frase* che serve per descrivere l'immagine.

3) *Inizio di considerazione di alcune proprietà grafiche del testo*. Possono essere usati *due tipi di indicatori*: da una parte, le proprietà del testo in termini di continuità e lunghezza; dall'altra, la differenza tra le lettere, utilizzate come indici che servono per giustificare le risposte.

4) *Ricerca di una corrispondenza termine-termine tra frammenti grafici e segmentazioni sonore* (in genere compare quando i bambini pervengono alla "fase sillabica", convenzionale e non ³¹).

Le due autrici hanno intervistato 60 bambini sia di classe media che di classe bassa in un'età compresa tra i 4 ed i 6 anni, ed hanno rilevato che 46 di loro (cioè il 76%) davano una risposta del tipo "2", attribuendo in particolare al testo scritto una *funzione di "etichettamento"*.

Sulla base delle acquisizioni di Ferreiro e Teberosky, sono state messe a punto le seguenti "prove strutturate", suddivise in tre parti principali, per verificare se le attività "intorno ai libri illustrati" previste dal Progetto contribuivano a migliorare il livello di elaborazione concettuale dei bambini sul rapporto tra immagine e testo scritto sia sul piano della "lettura" che su quello della "scrittura".

Testo delle “prove per la biblioteca”

(si ricorda che tutti i libri hanno le stesse caratteristiche).

**** Relativamente al piano della lettura:**

PROVA A: *obiettivo-> valutare la capacità dei bambini di differenziare immagine/testo scritto.*

Procedimento: Ad ogni bambino viene mostrata una pagina di un libro di storie illustrato che includa immagine e testo scritto.

Guarda bene questa pagina....

- 1) C'è una figura?
- 2) (Se “Sì”) Dov'è? Indicamela col dito....
- 3) Ci sono parti scritte?
- 4) (Se “Sì”) Dove sono? Indicamele col dito....

PROVA B: *obiettivo-> valutare le ipotesi dei bambini relativamente al rapporto immagine/testo scritto.*

Procedimento: Indicare al bambino il testo presente nella pagina...

Cosa c'è scritto qui secondo te?

- 1) Non lo sa.
- 2) Non connette testo/immagine.
- 3) Si mantiene su un piano “descrittivo” (parole-etichetta).
- 4) Utilizza un piano narrativo.

**** Relativamente al piano della scrittura:**

PROVA C: *obiettivo-> valutare le ipotesi dei bambini relativamente al rapporto immagine/testo scritto a livello di “produzione”.*

Procedimento: ad ogni bambino vengono forniti un foglio bianco e delle matite; alla fine, quando il bambino ha terminato, gli si chiede di leggere quanto ha scritto.

Disegna il gioco che ti piace di più fare con i compagni e scrivi quello che hai disegnato...

- 1) Non lo sa.
- 2) Non connette testo/immagine.
- 3) Si mantiene su un piano “descrittivo”.
- 4) Utilizza un piano narrativo.

Centrando l'attenzione sullo sviluppo di competenze relative al testo scritto che prescindono dalle competenze rispetto al sistema formale utilizzato, è emerso che i bambini, in seguito ad una intensa, sistematica attività di lettura e scrittura di veri testi (e di libri illustrati) elaborano, pur in fase pre-convenzionale, una serie di ipotesi complesse sul testo scritto e sulla sua funzione comunicativa (testo come “oggetto”). Se viene loro richiesto di leggere una pagina di un libro illustrato, anche se fanno riferimento a delle proposizioni, non descrivono l'immagine, ma “provano a raccontare una storia”: l'interpretazione non è attribuita sia al disegno che al testo, ma al testo scritto in se'

(pur a partire dall'immagine), con una serie di caratteristiche convenzionali, sia a livello strutturale che formale, tipiche della narrazione (ad esempio: *Immagine* -> UN ADULTO E UN BAMBINO PER STRADA. *Lettura indicando con il dito la parte scritta*-> "C'era una volta un papà che usciva di casa con il figlio per comprargli il gelato").

I dati più interessanti risultano quelli relativi ai bambini più piccoli. Per valutare gli effetti delle attività proposte sui livelli di elaborazione concettuale dei bambini, sono stati messi a confronto i risultati delle "prove di biblioteca" di 31 bambini di 3 anni (suddivisi nelle 5 sezioni coinvolte nel progetto) con quelli di un "gruppo di controllo", costituito da 15 bambini della stessa età appartenenti allo stesso ceto sociale e frequentanti due sezioni della scuola dell'infanzia comunale dello stesso quartiere (non coinvolte nel progetto di ricerca-azione)³². Le prove sono state somministrate individualmente all'inizio del mese di dicembre 1999 e sono state riproposte dopo sei mesi, all'inizio del mese di giugno 2000.

La situazione di partenza appare analoga per entrambi i gruppi: si evidenzia una maggiore difficoltà sul "piano della scrittura", sia nel riconoscere le parti scritte di un libro illustrato, sia nell'interpretare la propria scrittura in relazione al disegno prodotto. Tale difficoltà viene quasi del tutto superata nel mese di giugno dai bambini del gruppo sperimentale (che sanno indicare le "parti scritte" nel 96,7% dei casi) mentre permane in parte nel gruppo di controllo che, comunque, migliora il suo risultato (passando da un 40% di risposte esatte nel mese di dicembre, ad un 73,3% nel mese di giugno).

Il dato più eclatante, (relativo in particolare gli item della prova "B" e della prova "C"), riguarda lo spostamento delle risposte dei bambini del gruppo sperimentale su una concezione della scrittura in termini "narrativi" (sia per quanto riguarda il piano della "lettura", 54,8%, che quello della "scrittura", 48,3%), mentre i bambini del gruppo di controllo, pur migliorando il proprio livello di concettualizzazione, non danno alcuna risposta attinente al piano narrativo e si mantengono su un piano descrittivo (in cui le parole costituiscono le "etichette" delle immagini) per quanto riguarda il piano della lettura (60%). La maggioranza di loro non è però in grado di attribuire un significato ai propri prodotti di scrittura associati al proprio disegno³³ (il 66,6% delle risposte si distribuisce tra gli item 1 e 2 nella parte "C", contro il 4% del gruppo sperimentale). Ciò porterebbe ad ipotizzare che i bambini che hanno partecipato al progetto, pur avendo tra i 3 e i 4 anni, abbiano fatte proprie alcune importanti funzioni relative al testo scritto corredato da immagini, tanto da utilizzare autonomamente la scrittura per "raccontare" un'azione o una storia a partire da un proprio disegno.

Sembrerebbe, quindi, che attività sistematiche con i libri illustrati siano fondamentali per permettere a bambini, anche molto piccoli, di acquisire conoscenze più elaborate intorno al testo scritto, soprattutto sul piano dell'attribuzione di significato, e quindi di grande supporto nel percorso verso la *literacy*.

Riferimenti bibliografici

- Ammanniti M., Stern D., (1991) *Rappresentazioni e narrazioni*, Laterza, Bari
- Ardito B., Mignosi E. (1995) *Vivo una favola e imparo le lingue*, La Nuova Italia, Firenze
- Barbieri M.S., a cura di (1989), *La spiegazione nell'interazione sociale*, Loescher, Torino
- Becchi E., a cura di (1995), *Manuale della scuola del bambino dai tre ai sei anni*, Franco Angeli, Milano
- Becchi E., Vertecchi B., a cura di (1992⁷), *Manuale critico della sperimentazione e della ricerca educativa*, Franco Angeli, Milano
- Baumgartner E., Devescovi A. (1996), *Come e perché nelle favole raccontate dai bambini*, Sestante, Ripatransone (AP)
- Bernstein B. (1973), *Classe sociale, linguaggio e socializzazione*, in Giglioli P., cit., pp. 215-35.
- Bettelheim B. (1976), *Il mondo incantato*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1984
- Bondioli A. (1996), *Gioco e educazione*, Franco Angeli, Milano
- Bronfenbrenner U. (1979), *Ecologia dello sviluppo umano*, trad.it., Il Mulino, Bologna, 1986
- Bruner J. (1983), *Il linguaggio del bambino*, trad. it. Armando Armando, Roma, 1987
- Id. (1986), *La mente a più dimensioni*, trad. it. B.U.L., Bari, 1993
- Id. (1990), *La ricerca del significato*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- Id. (1991), *La costruzione narrativa della "realtà"*, in Ammanniti M., Stern D., cit., pp. 17-42
- Id. (1995), *Costruzione di sé e costruzione del mondo*, in Sempio Liverta O., Marchetti A., a cura di, 1995, cit., pp. 125-62
- Camaioni L., a cura di (1978), *Sviluppo del linguaggio e interazione sociale*, Il Mulino, Bologna
- Ead. (1980), *L'interazione tra bambini*, Armando Armando, Roma.
- Ead., a cura di (1982), *La teoria di J. Piaget*, Giunti Barbera, Firenze.
- Cardarello R. (1988), *Incoraggiare a guardare: la comunicazione dell'insegnante e il libro di figure*, in Lumbelli, cit., pp. 85-107
- Id. (1989), *Guardare le figure per leggere una storia*, in Cardarello R., Chiantera A, cit., pp. 85-107
- Id. (1995), *Libri e bambini. La prima formazione del lettore*, La Nuova Italia, Firenze.
- Cardarello R., Chiantera A., a cura di (1989), *Leggere prima di leggere*, La Nuova Italia, Firenze
- Clark M., Ed. (1985), *New Directions in the Study of Reading*, The Falmer Press, London and Philadelphia
- Damon W. (1989), *Educazione fra coetanei, un potenziale non utilizzato*, in "Età Evolutiva", 24, pp. 46-54
- Dionisi G. Fracasso B., a cura di (1994), *Imparare è difficile. Apprendimento e letto-scrittura, materiali per un approccio costruttivo e spontaneo*, L'Ecole Valdotaine, Aosta
- Doise W., Mugny G. (1981), *La costruzione sociale dell'intelligenza*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1982
- Eco U. (1979), *Lector in fabula*, Bompiani, Milano
- Feldman C .F. (1991), *I generi letterari come modelli mentali*, in Ammanniti M., Stern D., cit., pp. 113-31
- Ferreiro E. (1985), *The relationship between oral and written language: the children viewpoints*, in Clark M., cit., pp. 83-94
- Ferreiro E., Teberosky A. (1979), *La costruzione della lingua scritta nel bambino*, trad.it. Giunti Barbera, Firenze, 1985
- Ferreri S.(1992), *Svantaggio socioculturale: un'ipotesi di intervento disciplinare*, in Lugarini E., Roncallo A., cit. pp. 83-108

- Freedle R. O., Ed. (1979), *New Directions in discourse processing*, vol. II, Ablex, Norwood, N. J.
- French L. A., Lucariello J., Seidman S., Nelson K. (1985), *The influence of discourse content and context on preschooler's use of language*, in Galda L., Pellegrini A. D., cit., pp. 1-28
- Galda L., Pellegrini A. D., eds. (1985), *Play, Language, and Stories: The Development of Children's Literate Behavior*, Ablex, Norwood, N. J.
- Gentile C. M. (1988), *Verso una definizione del paradigma della Ricerca-Azione*, in Provveditorato agli Studi di Palermo, a cura di, *Scuola e Svantaggio*, Ed. Europa, pp. 27-46
- Giglioli P., a cura di (1973), *Linguaggio e società*, Il Mulino, Bologna
- Goody J., Watt I. (1973), *Le conseguenze dell'alfabetizzazione*, in Giglioli P., a cura di, cit., pp. 361-406
- Halliday M. (1978), *Linguaggio come semiotica sociale*, trad. it., Zanichelli, Bologna, 1983
- Id. (1985), *Lingua parlata e lingua scritta*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1992
- Heat S. B. (1982), *What no bedtime story means: narratives at home and school*, in *Language in Society*, II, pp. 49-76
- Hinde R. A., Perret - Clermont A. N., Stevenson-Hinde J., eds. (1985), *Social Relationships and Cognitive Development*, Clarendon Press, Oxford.
- Lavinio C. (1990), *Teoria e didattica dei testi*, La Nuova Italia, Firenze
- Lavorato M. C. (1988), *Racconti, Storie e Narrazioni*, Il Mulino, Bologna
- Id. (2000), *Le emozioni della lettura*, Il Mulino, Bologna
- Lucisano P., a cura di (1994), *Alfabetizzazione e lettura in Italia e nel mondo. I risultati dell'indagine IEA-SAL*, Tecnodid, Napoli.
- Lugarini E., Roncallo A., a cura di (1992), *Lingua variabile. Sociolinguistica e didattica della lingua*, Quaderni Giscel/12, La Nuova Italia, Firenze
- Lumbelli L. (1981), *Comunicazione non autoritaria*, Franco Angeli, Milano
- Id. (1982), *Psicologia dell'educazione, Comunicare a scuola* Il Mulino, Bologna
- Id., a cura di (1988), *Incoraggiare a leggere*, La Nuova Italia, Firenze
- Id., a cura di (19947), *Pedagogia della comunicazione verbale*, Franco Angeli, Milano
- Mantovani S. (1988), *Incoraggiare a leggere al nido*, in Lumbelli, a cura di (1988), cit., pp. 39-72
- Mills J. C., Crowley R. J. (1986), *Metafore terapeutiche per i bambini*, trad. it. Astrolabio, Roma, 1988
- Mignosi E (1993), *La costruzione sociale delle competenze di lettura e scrittura*, Tesi di Laurea non pubblicata, Università degli studi di Bologna.
- Morani R. M., Pontecorvo C. (1991), *"Questioni di stile" nella produzione infantile di storie*, in Orsolini, Pontecorvo, a cura di, cit.
- Mugny G., Carugati F. (1985), *L'intelligenza al plurale*, CLUEB, Bologna
- Iidd. (1987), *Psicologia sociale dello sviluppo cognitivo*, Giunti Barbera, Firenze
- Nelson K., Ed. (1989), *Narrative from the Crib*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass.
- Oliverio Ferraris A. (1978), *Il significato del disegno infantile*, Boringhieri, Torino
- Olson D. R. (1979) *Linguaggi, media e processi educativi*, a cura di C. Pontecorvo, Loescher, Torino
- Olson D. R., Torrance N., a cura di (1991), *Alfabetizzazione e oralità*, trad.it. Cortina, Milano, 1995
- Ong W. G. (1982), *Oralità e scrittura*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1986
- Orsolini M., *Ma questa è una storia. la costruzione di abilità narrative in età prescolare*, in "Bambini", dic. 1986, pp. 22-29
- Id. (1991), *Oralità e scrittura nella costruzione del testo* in Orsolini, Pontecorvo, a cura di, cit., pp.13-28
- Orsolini M., Pontecorvo C. (1989), *La genesi della spiegazione nella discussione in classe* in Barbieri, a cura di, cit., pp. 161-82

- Orsolini M., Pontecorvo C., a cura di (1991), *La costruzione del testo scritto nei bambini*, La Nuova Italia, Firenze.
- Parisi D. (1977), *Sviluppo del linguaggio e ambiente sociale*, La Nuova Italia, Firenze.
- Id., a cura di, (1979) *Per una educazione linguistica razionale*, il Mulino, Bologna
- Piaget J. (1923), *Il linguaggio e il pensiero nel fanciullo*, trad. it., Giunti Barbera, Firenze, 1978
- Id. (1945), *La formazione del simbolo nel bambino*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1972
- Id. (1964), *Lo sviluppo mentale del bambino*, trad. it. P.B.E., Torino, 1967
- Id., (1975), *L'equilibratura delle strutture cognitive*, trad. it. Boringhieri, Torino, 1981
- Pontecorvo C., a cura di (1989), *Apprendere in gruppo a scuola: prodotti e processi*, in "Età Evolutiva", 24, nucleo monotematico, Giunti, Firenze
- Ead. (1991), *Narrazione e pensiero discorsivo nell'infanzia*, in Ammanniti, Stern, a cura di, cit., pp. 141-158
- Ead., a cura di (1993), *La condivisione della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze,
- Ead., Ajello A. M., Zuccheromaglio C. (1991), *Discutendo si impara*, NIS, Roma
- Ead., Pontecorvo M. (1986), *Psicologia dell'educazione. Conoscere a scuola*, Il Mulino, Bologna
- Ead., Tassinari G., Camaioni L., a cura di (1990), *Continuità educativa dai quattro agli otto anni*, La Nuova Italia, Firenze
- Ead., Zuccheromaglio C. (1989), *From oral to written language: Preschool children dictating stories*, in "Journal of Reading Behaviour", XXI, 2, pp. 109-25
- Rodari G. (1973), *Grammatica della fantasia*, P.B.E., Torino.
- Rogers C. R. (1957-64), *La terapia centrata sul cliente*, trad. it. Martinelli, Firenze, 1994
- Rogoff B., Lave J, eds. (1984), *Everyday cognition: its development in social context*, Harvard University Press, Cambridge (Mass. and London)
- Propp V. (1928), *Morfologia della fiaba*, trad. it. P.B.E., Torino, 1988
- Sbisà M., a cura di (1987), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano
- Schank R.C. (1982) *Il Lettore che capisce*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze, 1992
- Sempio Liverta O., Marchetti A., a cura di (1995), *Il pensiero dell'altro*, Cortina, Milano
- Snow C., Goldfield B. A. (1983), *Turn the page please. Situation-specific language learning*, in "Journal of Child Language", 10, pp. 551-70
- Snow C., Nathan D., Perlmann R. (1985), *Assessing Children's knowledge about book reading*, in Galda, Pellegrini, eds., 1985, cit., pp. 167-82
- Stein N. L., Glenn C. G. (1979), *An Analysis of story comprehension in Elementary School Children*, in Freedle R., ed., *New Directions in Discourse Processing*, Ablex, Norwood, N. J.
- Sulzby E. (1991), *Oralità e scrittura nel percorso verso la lingua scritta*, in Orsolini, Pontecorvo, a cura di, 1991, cit, pp.57-76
- Stella G., Nardocci F., a cura di (1987), *Il bambino inventa la scrittura*, Franco Angeli, Milano
- Stern D. (1985), *Il mondo interpersonale del bambino*, trad.it. Bollati Boringhieri, Torino, 1987
- Teale W. H., Martinez M. G. (1991), *La lettura di libri ai bambini: stili degli insegnanti e processi di comprensione del testo*, in Orsolini, Pontecorvo, 1991, cit., pp. 419-32
- Teale W. H., Sulzby E., eds., *Emergent Literacy: writing and reading* Norwood, N. J. Ablex, 1986
- Teale W. H., Sulzby E., *Literacy acquisition in early childhood: the roles of access and mediation in storybook reading*, in Wagner D. *The future of literacy in a changing World*, Pergamon Press, Oxford, 1987
- Tolchinsky Landsmann L. (1991), *Genesi della lingua scritta e ruolo dell'ambiente; tre paradigmi teorici a confronto*, in Orsolini, Pontecorvo, a cura di 1991, cit., pp.149-72

- Ugazio V., a cura di (1988), *La costruzione della conoscenza*, Angeli, Milano
- Id., a cura di (1990), *Manuale di psicologia educativa. Prima infanzia*, Angeli, Milano
- Van Dijk T. A. (1977), *Testo e contesto*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1980
- Vygotskij Lev S. (1929), *Lo sviluppo psichico del bambino*, trad. it. Editori Riuniti, Roma, 1973
- Id. (1930), *Immaginazione e creatività nell'età infantile*, trad. it. Editori Riuniti, Roma, 1972
- Id. (1931), *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, trad. it. Giunti Barbera, Firenze, 1974
- Id. (1933), *Il processo cognitivo*, trad. it. Boringhieri, Torino, 1987
- Id. (1934), *Pensiero e linguaggio*, trad. it. Laterza, Roma, 1990
- Id. (1983), *Antologia di scritti*, a cura di L. Mecacci, Il Mulino, Bologna
- Wertsch J. V., ed. (1985), *Culture, communication and cognition: Vygotskian perspectives* Cambridge, Mass., Harvard University Press
- Winnicott D. W. (1971a), *Gioco e realtà*, trad. it. Armando Armando, Roma, 1974
- Id. (1971b), *Colloqui terapeutici con i bambini*, trad. it. Armando Armando, Roma, 1974
- Zucchermaglio C. (1991), *Gli apprendisti della lingua scritta*, Il Mulino, Bologna
- Zucchermaglio C., Formisano M. (1988), *Comunicazione dell'insegnante e costruzione-interpretazione della scrittura tra scuola materna e scuola elementare*, in Lumbelli, a cura di, cit., pp.109-44
- Zucchermaglio C., Scheuer N. (1991), *Costruire insieme una storia "scritta"*, in Orsolini M., Pontecorvo C., a cura di, cit., pp. 119-46

¹ Una tale prospettiva è stata adottata sulla base di ricerche condotte nell'ambito della psicolinguistica evolutiva di stampo neo-piagetiano (in particolare da E. Ferreiro ed A. Teberosky), nonché da psicologi dello sviluppo e pedagogisti anglosassoni (W. H. Teale, E. Sulzby, C. Snow, S. B. Heat et al.) e italiani (C. Pontecorvo, M. Orsolini, C. Zucchermaglio et al.). Si tratta di ricerche relative a culture alfabetiche, effettuate nel corso dell'ultimo quarto di secolo in molti paesi diversi (Sud America, Nord America, Canada, Europa...). Non sono state condotte invece ricerche sistematiche sulle fasi di acquisizione di altri sistemi di scrittura.

² Sono due dimensioni esplorative diverse, ma parallele e strettamente interrelate.

³ Cfr. Parisi, 1979. Per una sintesi sulle teorie relative alla lettura/comprendimento di testi, cfr. Levorato, 1988. Per quanto riguarda il piano della scrittura in una prospettiva psicoevolutiva, si fa riferimento a Ferreiro, Teberosky, 1979; Pontecorvo, Zucchermaglio 1989; Orsolini, Pontecorvo, 1991; Zucchermaglio, 1991.

⁴ Il termine inglese *literacy* viene di solito preferito ai corrispettivi termini italiani, in quanto può essere riferito sia alla "condizione", sia al "processo" di familiarità con la lingua scritta. (cfr. Pontecorvo 1991) Il termine "alfabetizzazione" pone l'accento, tra l'altro, sull'acquisizione di abilità di decifrazione piuttosto che sulle complesse competenze coinvolte negli atti di lettura e in quelli di scrittura.

⁵ Ricerche molto interessanti sono state condotte da Ferreiro, Teberosky, 1979, e da Ferreiro, 1985, a proposito della sequenza psicogenetica nel processo di ipotizzazione dei bambini in età prescolare relativamente al rapporto tra immagine e testo scritto. Di questo si parlerà più dettagliatamente nella parte quarta del presente articolo.

⁶ Esperienze che coinvolgono lo sviluppo delle conoscenze/competenze relative alla lettura attraverso la individuazione/comprendimento di un "filo conduttore" in sequenze di immagini all'interno di libri di storie illustrati sono state condotte in Italia già a partire dall'asilo nido (cfr. Cardarello, 1988, 1995; Mantovani, 1988, 1989).

⁷ Cfr. Teale, Sulzby, 1987; Snow, Goldfield, 1983; Snow, Nathan, Perlmann, 1985. Si veda anche *infra*, par. 3.

⁸ Diverse ricerche sugli effetti della familiarità con i libri illustrati in età prescolare (Clark, 1985; Mignosi, 1993; Cardarello, 1995) sembrano, ad esempio, confutare le acquisizioni nell'ambito della psi-

cologia cognitiva secondo cui al di sotto dei 5/6 anni i testi scritti non vengono considerati come prodotti dell'attività umana dietro ai quali c'è un autore, poiché è ipotizzabile una difficoltà sia a concepire diverse "intenzionalità comunicative", sia ad immaginare tutte le fasi che intercorrono tra l'invenzione di una storia e un prodotto finale: la stampa, le figure, etc. (cfr. Sempio Liverta O., Marchetti A., 1995).

⁹ Come è noto, Vygotskij sostiene che l'area di sviluppo potenziale del bambino è definita dalla «differenza tra il livello dei compiti eseguibili con l'aiuto degli adulti e il livello dei compiti che possono essere svolti con un'attività indipendente» sottolineando quindi che «l'unico buon insegnamento è quello che precorre lo sviluppo» (in *Antologia di scritti*, a cura di Meccacci, trad. it. 1983, pp. 255-77).

¹⁰ Rileva in proposito J. Bruner: «Il nostro modo di vivere adattandoci alla cultura dipende da significati e concetti condivisi, e nello stesso modo dipende dalle modalità del discorso, altrettanto condivise, che servono a negoziare le differenze di significato e di interpretazione» (1990, trad. it. 1992, p. 29).

¹¹ Si vedano in particolare L. Camaioni (1978; 1980; 1982), C. Pontecorvo (1986; 1991; 1993), M. Orsolini, C. Pontecorvo (1989), C. Pontecorvo, A. Ajello, C. Zuccheromaglio (1991).

¹² Il rispecchiamento si rivela particolarmente adatto anche in contesti di piccolo e grande gruppo al fine di stimolare l'interazione sociale tra gli allievi e, utilizzato selettivamente, nel facilitare processi di co-costruzione delle conoscenze (Lumbelli, 1988, 1994; Zuccheromaglio, Formisano, 1988). Inoltre, in una dimensione di ricerca, consente una traduzione nella pratica comunicativa delle ipotesi e delle intenzioni degli insegnanti e, consequenzialmente una osservazione, un'analisi ed una valutazione del comportamento comunicativo dell'adulto in relazione agli obiettivi educativi (Lumbelli, 1982, 1988).

¹³ C. Pontecorvo (1991, p. 144) sottolinea che è particolarmente importante considerare che «per il bambino, già a partire dai due anni e in particolare nel momento dell'entrata nella scuola dell'infanzia, l'impegno in un'attività narrativa di qualche tipo e il tipo di discorso che su di essa si può articolare, costituiscono motivanti e centrali contesti di esercizio di abilità linguistiche e cognitive attraverso cui si viene introdotti alle peculiarità della cultura scritta». Cfr. anche Sulzby, 1991; Cardarello, 1995.

¹⁴ Nota C. Lavorato (2000, p. 9): «La tendenza a comunicare i significati che cogliamo nell'esperienza umana, a mettere in relazione il passato col presente, a proiettare il presente nel futuro, a rappresentare gli individui come soggettività dotate di scopi, piani, valori e legami si esprime attraverso la narrazione. Essa costituisce una risposta ad un bisogno fondamentale dell'essere umano, [...] il bisogno di ricondurre l'esperienza umana a sistemi di significato condivisi dagli individui e validi per interpretare la realtà».

¹⁵ C. Feldman (1991) differenzia, in proposito, il testo narrativo dal testo scientifico, ritenendoli due forme di espressione, o generi, che si applicano rispettivamente a due forme fondamentali della vita conoscitiva: il primo riguarderebbe l'azione umana, mentre il secondo il mondo inanimato.

¹⁶ A. Bondioli (1996) rileva come la comparsa del linguaggio verbale consenta un fondamentale passaggio dal "vissuto" alla "rappresentazione" e determini quindi la nascita di una nuova capacità di oggettivare il Sé, cioè di guardare a se stessi da nuove prospettive, di produrre "versioni" dell'esperienza. Nota inoltre che il linguaggio non modifica soltanto il senso del sé, ma rende possibile anche il rapporto con l'altro e la comunicazione interpersonale.

¹⁷ Le storie, in questo senso, danno la possibilità di attivare un' *area transizionale* di esperienza in senso winnicottiano (Winnicott, 1971a).

¹⁸ Come sottolinea C. Lavorato (1988, p. 45) «La struttura narrativa sembra costituire il modo più appropriato per rappresentare sequenze di azioni, poiché rispecchia intimamente le caratteristiche dei fatti che denota: sequenze di azioni umane ordinate temporalmente e connesse casualmente».

¹⁹ È molto interessante in proposito notare che molti testi narrativi illustrati per bambini in età prescolare si strutturano intorno a delle *routines*, ad argomenti familiari, o a degli *scripts* all'interno dei quali vengono inseriti degli elementi di "novità" (ad es. la storia della giornata del piccolo aereo, o del coniglietto che non trova la propria casa...) Ciò ha sia una valenza linguistico-cognitiva, sia una valenza affettiva e psicologica e forti ricadute sul piano della motivazione. Tali contenuti, rappresentando un "condiviso", possono inoltre costituire ottimi "oggetti" di discussione fra pari.

²⁰ Per ulteriori approfondimenti relativamente a questi aspetti, si veda Mantovani, 1988; Cardarello, 1988, 1989, 1995.

²¹ Come è noto, infatti, è difficile per i bambini piccoli immaginare che le figure possano "continuare" al di là dello spazio grafico, o che oggetti o persone coperti da altri oggetti in primo piano non siano raffigurati nella loro interezza (si veda il fenomeno della "trasparenza" descritto da Oliverio Ferraris, 1978).

²² Cfr. Galda, Pellegrini, 1985; Lavorato, 1988; Ardito, Mignosi, 1995. Per un esempio concreto di scelte operabili relativamente ai libri illustrati si veda il paragrafo successivo.

²³ Cfr. Snow, Goldfield, 1983; Lumbelli, a cura di, 1988; Teale, Martinez, 1991.

²⁴ Cfr. Pontecorvo, Pontecorvo 1986; Lumbelli, a cura di, 1988; Cardarello, Chiantera, a cura di, 1989; Pontecorvo, Tassinari, Camaioni, 1990; si vedano anche i risultati dell'indagine internazionale IEA-SAL su *alfabetizzazione e lettura in Italia e nel mondo* (in Lucisano, a cura di, 1994). A tali risultati pervengono anche le ricerche condotte negli Stati Uniti da Snow e Goldfield (1983) e da Tale e Sulzby (1987), secondo cui il poter fruire della lettura da parte dell'adulto e di avere accesso personalmente ai libri nella prima infanzia è positivamente correlato con l'apprendimento della lettura e il successivo rendimento scolastico.

²⁵ Per quanto riguarda l'approccio ecosistemico cfr. Bronfenbrenner U., 1979; per la prospettiva di riferimento sulla Ricerca Azione cfr. Gentile C. M., 1988; Becchi E, Vertecchi B, a cura di, 1992⁷.

²⁶ Trattandosi di un progetto di Ricerca Azione, in cui è fondamentale la dimensione processuale, sono importanti anche tutte le modalità di verifica in itinere, quali le osservazioni sistematiche degli insegnanti, i "prodotti" dei bambini, la registrazione quotidiana di quanto si fa e di quanto "accade" (lasciando spazio anche all'imprevisto...).

²⁷ Si tratta di prove strutturate da G. Stella, al fine di verificare se i bambini si trovino in fase pre-convenzionale, sillabico- non convenzionale, sillabico-alfabetica o alfabetica, se utilizzano il canale visivo o uditivo, se distinguono le lettere dai numeri, se hanno il concetto di "frase", etc.

²⁸ Si veda *infra*. - Si tratta di prove strutturate messe a punto dalla scrivente.

²⁹ Tale strumento distingue tre dimensioni implicate nella richiesta di comporre una storia, analizzando sia il testo prodotto, sia il processo della sua produzione:

- capacità di narrazione: livello di strutturazione; numero di espressioni convenzionali; numero di "internal responses" e spiegazioni; segnalazione della collocazione spazio-temporale;
- indizi di decontestualizzazione: tipo di connessione; segnalazione del referente;
- processo di composizione: velocità di dettatura; segmentazione; revisioni durante la composizione o la rilettura, etc.

³⁰ Nel rispondere alla domanda "Dove c'è qualcosa per leggere?" i soggetti indicano sia il disegno che il testo; quando si chiede loro un'interpretazione - "Cosa dice qui?" - rispondono come se la domanda fosse "Cosa è questo?" ed attribuiscono la risposta indifferentemente al testo o al disegno.

³¹ La fase "non convenzionale" (o pre-convenzionale) è quella in cui si trovano i bambini prima di imparare le regole formali del sistema di scrittura e prima di connettere fonema e grafema. In questa fase, molto importante e con delle sue proprie regole e "sottofasi", il bambino utilizza le lettere del codice alfabetico come "segni" e fa ricorso soprattutto al canale visivo nel collegare tali "segni" alle parole corrispondenti (per cui, ad es. un oggetto grande si scriverà con un numero maggiore di lettere o con lettere più grandi rispetto ad un oggetto più piccolo). La "fase sillabica" è quella in cui il bambino comincia a far attenzione alla dimensione uditiva, per cui ogni lettera che utilizza (in modo non convenzionale o convenzionale nella "fase alfabetica") corrisponde ad una sillaba della parola (ad es. la parola "elefante" verrà scritta con tre lettere). Cfr. Ferreiro, Teberosky, 1979; Zuccheromaglio, 1991, Mignosi, 1993.

³² Per esattezza, si rileva che circa il 20% dei bambini sia del gruppo sperimentale che del gruppo di controllo, nel mese di giugno (in cui sono state riproposte le "prove di biblioteca") avevano già compiuto 4 anni. I risultati per eseso delle "prove di biblioteca" e delle altre prove citate si trovano all'interno della relazione consegnata alla scuola dalla scrivente e dalle insegnanti al termine dell'anno scolastico (materiale non pubblicato).

³³ Si noti che la domanda prevista nella parte "C" (disegna il gioco che ti piace di più fare con i compagni e scrivi quello che hai disegnato) è formulata in modo da stimolare il bambino a disegnare un'azione.

Giuseppe Modica

Per un'ermeneutica dell'ironia

I presupposti socratici dell'edificazione kierkegaardiana *

1. ... e l'ironia fu

Ironia è quella figura retorica in cui «contrarium ei quod dicitur intelligendum est»¹. L'antica definizione di Quintiliano ha superato il travaglio del tempo ed è divenuta esemplare nel patrimonio lessicale della cultura occidentale moderna. Ma essa suona del tutto neutra, specie se la si confronta con la più articolata definizione di Cicerone secondo la quale, quando ciò che si dice è completamente diverso da ciò che s'intende, si è in presenza d'una «urbana dissimulatio» la cui peculiarità è quella del «severe ludens»², dello scherzare con serietà.

Il giudizio di valore che vi è espresso è motivato dal fatto che il suo esplicito referente è Socrate³. E ciò assume il significato d'una autentica svolta, se è vero che, prima di Socrate, da Aristofane a Teofrasto, il termine *eironèia* – e i suoi derivati – era negativamente connotato in quanto riferito ad atteggiamenti intenzionalmente ingannevoli e fraudolenti⁴. La *frode* socratica acquista, al contrario, la valenza d'una vera e propria virtù, non in quanto si sbarazza irenicamente dell'inganno, ma perché fa dell'inganno lo strumento privilegiato per intraprendere quella ricerca senza cui la vita umana «non è degna per l'uomo d'essere vissuta»⁵, sicché l'ironia – come osserva Alcibiade nel *Simpósio*⁶ – può considerarsi il simbolo stesso della vita di Socrate. Non a caso, nella definizione ciceroniana, «urbana» sta per «corretta» e lo scherzo che connota la «dissimulatio» è descritto come impregnato di *severità*.

In virtù dell'ossimoro che governa la coessenzialità fra ludicità e serietà, l'ironia si qualifica *ipso facto* come un concetto strutturalmente dialettico, capace cioè di coltivare al suo interno un movimento tale che ciascun polo è in grado – proprio in quanto strutturalmente relato all'altro – di contemplare la possibilità della sua stessa negazione. Ed è proprio qui che s'annida la forza dell'ironia: una mera ludicità metterebbe capo a un esito puramente estetizzante, così come una mera serietà produrrebbe un esito pesantemente mora-

listico, e invece la loro coesistenza conferisce levità all'intento moralistico – rendendolo schiettamente edificante – e severità alla connotazione estetistica – riconducendola alla sfera dell'interiorità –.

L'ironia è dunque costitutivamente complicata. In quanto *interrogazione dissimulante*, essa ha come essenza la *simulazione* e come metodo l'*interrogazione*. E se il termine *interrogazione* è di per sé univoco poiché significa sempre e comunque *porre una domanda* – mentre ciò che lo rende polivoco è semmai il *fine* per cui la domanda è posta – il termine *simulazione* è di per sé polivoco, contiene cioè molteplici sfumature, e queste assumono a loro volta diversi significati a seconda del fine cui tendono.

Anzitutto le sfumature. *Simulazione* significa, correntemente, *finzione*. Ma c'è la finzione dell'ipocrita e quella dell'artista: la prima è *menzogna*, la seconda è *creazione*. In entrambi i casi si è in presenza di un *inganno*; ma quello dell'ipocrita è un inganno di natura *morale*, quello dell'artista è un inganno di natura *estetica*. Sicché sarebbe scorretto dare del bugiardo a un artista (sia che reciti o che dipinga), e però non sarebbe scorretto dare dell'artista a un ipocrita, poiché occorre del talento creativo per raccontare frottole. Ciò significa che si può essere anche dei bravi ipocriti, così come si può essere dei pessimi artisti, ma non si può essere mai degli artisti bugiardi. In altri termini, quando la valutazione è estetica, artisti e ipocriti possono essere accomunati; quando invece la valutazione è etica, fra artisti e ipocriti non può esservi mutua-zione: l'ipocrita può essere un artista, ma l'artista – in quanto artista – non può mai essere ipocrita.

Ora consideriamo la simulazione/finzione dal punto di vista del fine cui tende. In tal caso, anche l'inganno può assumere una connotazione morale. Infatti si può ingannare sia con l'intento di dire il falso sia con l'intento di perseguire e di testimoniare il vero. In quest'ultimo caso l'inganno ha una finalità propriamente educativa, se non addirittura edificante. Il paradigma è, ancora, Socrate. Il suo metodo dialettico-confutatorio – di cui il *Protagora* resta forse l'esempio più raffinato – ha come presupposto una consapevole e voluta simulazione, quella del *non-sapere*. Certo, per un verso, la consapevolezza socratica di non sapere non è una simulazione, poiché Socrate è fermamente convinto che la sola sapienza di cui può dirsi possessore è quella, «a misura d'uomo», del *non-sapere* (l'*anthropine sophia* ⁷), sapiente essendo solo il dio ⁸. Ma resosi conto che i propri interlocutori non posseggono neppure una tal forma di sapienza, poiché credono di essere sapienti *tout court* – e invece al confronto con Socrate, che è un *ignorante sapiente*, mostrano di essere solo dei *sapienti ignoranti* – simula di essere *del tutto ignorante*, convinto, com'è, che solo ponendosi su un piano subalterno possa essere avviato un *dialogo* che ha come fine lo smascheramento del falso sapere per la maturazione di una coscienza critica del *limite*, e, per ciò stesso, la ricerca di una verità comune. Perciò, è proprio la consapevolezza del limite a rendere il limite *positivo*: non una barriera impenetrabile, ma una soglia da varcare.

A questo punto, tutta la distanza fra la dialettica elenctica e la dialettica sofistica risulta misurata attraverso il gioco sottile dell'ironia, quel gioco che mantiene lo scarto non come segno di tracotanza – ch , in tal caso, cadrebbe inevitabilmente nella posizione boriosa del dotto ignorante – ma come veicolo di comunicazione.

Ora, poich  la verit  in cui crede Socrate   che l'uomo   la sua *psych *, e quindi che il fine supremo cui egli deve tendere   la *cura dell'anima*, il dialogo ha come scopo ultimo di indurre i propri interlocutori a subordinare i valori del corpo a quelli dell'anima. Ma l'*humus* del suo intento non   n  predicatoria n  dottrinnaria, bens  metodica, volta cio  a porre l'interlocutore nelle condizioni di trovar da s  i principi di quell'etica ⁹.

Perci , affin  che questo messaggio possa esser accolto e messo in pratica, occorre attuare una comunicazione indiretta, la sola che possa indurre l'interlocutore a *destare la propria attenzione*. Infatti, mentre una comunicazione diretta pu  *indisporre* poich  presuppone un maestro che sa e un discepolo che non sa e che, per ci  stesso, va *addottrinato*, una comunicazione indiretta *pre-dispone* all'ascolto in quanto, in tal caso, non   pi  un maestro il soggetto che mi sta dinanzi, ma un discepolo a sua volta, ovvero un soggetto che, lungi dal possedere la verit , la cerca assieme a me. E la comunicazione indiretta, nell'atto stesso in cui misura i limiti della mera trasmissione del sapere, ovvero di un *logos* di cui ci si riterrebbe detentori, afferma la valenza positiva del *di logos*, cio  di un *logos* che va spezzato nel suo nucleo monolitico e tracotante per aprirsi a un confronto, e il cui metodo non pu  che essere elenctico, dialettico-confutatorio, in quanto fondato, per l'appunto, non pi  sul *l gein*, ma sul *dia-l gein*. Icastica, in proposito, l'asserzione di Jankélévitch: «Socrate dissolve con le sue domande le cosmogonie imponenti degli Ionici e il monismo soffocante di Parmenide» ¹⁰.

Da questo punto di vista la posizione dell'Ateniese   paradigmatica per comprendere il significato e il valore dell'ironia quali vengono a configurarsi all'interno della prospettiva kierkegaardiana, quella che, pi  e meglio di ogni altra, ha messo a frutto, nel pensiero moderno, la lezione socratica ¹¹. Essa prende i contorni di una *costruzione* che, per realizzarsi, necessita di una *de-costruzione*; di una decostruzione, per , che, lungi dal possedere la pesantezza tutta scoperta della satira e del sarcasmo – che potrebbero produrre censura e rifiuto – si serva della leggerezza di un *disincanto*. Certo, anche l'ironia pu  essere censurata, e anzi condannata fino al caso-limite di condurre alla morte. Ma ci  accade non perch  la si riconosca come tale, bens  per gli effetti che produce e che appaiono tanto pi  devastanti quanto meno si riesce a individuarne la causa.

L'ironista  , infatti, un soggetto velato, fisiologicamente nascosto dietro la maschera della propria simulazione. Il soggetto verso cui si fa ironia  , invece, scoperto proprio in quanto   ben individuato dall'ironista, ma   a sua volta coperto dall'oasi protetta della propria quotidianit , un comodo guanciale sul

quale si adagia e al quale non è disposto a rinunciare. Perché abbandonare il certo – così faticosamente conquistato – per l'incerto? Perché dover mettere in moto i processi tortuosi e indefiniti della propria coscienza, quando si può vivere bene semplicemente seguendo l'andazzo generale, la legge del numero, il criterio della quantità? Non è forse in nome dell'attaccamento a questi sedicenti valori che ci si spinge sino a ritenere destabilizzante e scandaloso un cristianesimo per il quale la sofferenza è inscritta nell'esistenza come cifra autentica del finito e che si spinge a designare lo stesso mondo come un sistema coabitato dal dolore e dalla morte? Non è forse vero che vengono considerati come «pesi» i valori prospettati dal cristianesimo (dalla *povertà* all'*umiltà*) e come valori quelli che il cristianesimo considera «pesi» (dalla *ricchezza* al *potere*)¹²? Perciò non esiste peggior stravolgimento di quello che mette a soqquadro la *routine* del prassistico, la quiete del quotidiano, la tranquillità del prevedibile. Ma l'ironia fa proprio questo: mette in crisi l'acquiescenza dell'acquisito, ti provoca senza dare risposte, affinché sia tu a rispondere a te stesso. E lo fa con la delicatezza del «mormorio sommesso»¹³, e anzi è proprio grazie a tale levità che essa può riuscire a pungolare le coscienze senza aver la presunzione di sostituirsi a esse, ma limitandosi semplicemente a metterle dinanzi a se stesse affinché possano immergersi nel bagno salutare della perplessità e del dubbio custoditi dall'*aporia*¹⁴.

In tal senso l'ironia è una costruzione che assume lo spessore radicale dell'«edificazione» nella sua accezione neutralmente epistemologica del «costruire dalle fondamenta», qual è quella che le conferisce proprio Kierkegaard in uno dei suoi testi più *religiosamente* edificanti¹⁵. Edificare – egli osserva – è sicuramente «“costruire” [...] “sopra”». Ciò significa che il mero costruire non è necessariamente edificare. Infatti «Chiunque edifica costruisce, ma non ognuno che costruisce anche edifica». Edificare è perciò più estensivo che costruire. Certo, è il «sopra» che sembra specificare la modalità della costruzione propria dell'edificazione, e il «sopra» si riferisce ovviamente all'altezza. Ma nel caso dell'*edificare* sarebbe riduttivo identificarlo con la *sopraelevazione*. Perché si dia edificazione occorre che l'edificio venga costruito sì in altezza – come il «sopra» già designa –, ma «partendo *dalle fondamenta*». Il «sopra», insomma, deve poter inglobare l'altezza e la profondità. E però è la profondità che funge da misura, che conferisce qualità all'altezza: se l'altezza non si basa su fondamenta adeguate, l'edificio è sì edificato, ma «edificato male»¹⁶.

Ora, in riferimento all'ironia socratica, costruire dalle fondamenta significa appunto muovere dall'interiorità, ossia appropriarsi eticamente di quella verità soggettiva che si possiede *katà dynamin*; ciò significa che l'ironista non può *imprimere* (*in-premere*) il proprio sigillo se non lasciandolo *esprimere* (*ex-premere*). Da questo punto di vista, non può esservi autentica ironia che non sia anche *maieutica*: la maieutica non è un momento distinto dall'ironia, ma la stessa ironia quando è concepita nella sua interezza, ovvero nel suo essere *mezzo* e *fine* contemporaneamente.

In proposito è forse opportuno individuare i diversi momenti dell'ironia socratica quali emergono da un'attenta analisi dell'*Apologia*: (1) l'ignoranza *tout court*; (2) la *consapevolezza* della propria ignoranza, ovvero l'ignoranza sapiente o dotta; (3) la *simulazione* della sapienza consistente nella consapevolezza dell'ignoranza, e quindi nell'*anthropine sophia*, ovvero l'ignoranza mascherata. La prima è quella che connota la condizione di Socrate prima del responso dell'oracolo; la seconda è quella che Socrate acquisisce attraverso la valutazione comparativa fra la propria e l'altrui ignoranza; la terza è quella che Socrate utilizza come metodo volto all'educazione (*paidèuein*) dei giovani e al risveglio delle coscienze tronfie e intorpidite dei sedicenti sapienti.

Da questo punto di vista, il fine della ricerca socratica sembra essere non tanto teorico – quale sarebbe nel caso che venisse ricondotto e ridotto alla scoperta del *ti esti*, del *che cos'è*¹⁷ – quanto pratico e parenetico. E tuttavia, la lezione socratica sull'ironia non ha solo un grande impatto etico-pedagogico. Ne ha anche uno epistemologico, e anzi è proprio tale impatto a conferire significato autenticamente *politico* alla pedagogia socratica. Esso va rinvenuto nell'atto in cui Socrate prende le distanze sia da quel *pensiero sovrano* che, inebriato dalla presunzione dell'onnicomprendività e della totalizzazione, pretende di comprendere tutto senza riuscire però a comprendere una elementare tautologia, e cioè che l'incomprensibile non può essere compreso, sia dal *pensiero servo* dell'utile, che, sofisticamente, persegue la causa del rendere più forte il discorso più debole¹⁸, persuaso che non è la verità ad essere misura dell'uomo, ma l'uomo ad essere misura di tutto, e, come tale, arbitro di servire il padrone più conveniente.

Anche Socrate esercita un pensiero *sovrano*, ma tale sovranità va rinvenuta nel suo mettersi al *servizio* della cosa pubblica (qual è l'«altro» come tale, e non necessariamente tutto ciò che fa riferimento agli apparati statali), con la fierezza dell'umiltà e la gratuità del gesto, nella convinzione profonda che è meglio subire un'ingiustizia che commetterla¹⁹, e che è ben più dignitoso morire per una causa giusta piuttosto che vivere per una causa ingiusta²⁰.

2. I presupposti socratici dell'ironia kierkegaardiana

È proprio sotto questo duplice profilo etico-pedagogico ed epistemologico che la lezione socratica viene raccolta esemplarmente da Kierkegaard. Qui il *pensiero sovrano* è incarnato dal *concetto* hegeliano, ovvero da una razionalità che divora l'essere in un'astrazione logica incurante dell'esistente, mentre il *pensiero servo* è incarnato da una Chiesa asservita allo Stato, e perciò secolarizzata e pagana, adagiata su una pigra assuefazione ai rituali esteriori del culto e dimentica che il cristianesimo autentico è non tanto dottrina quanto «comunicazione di esistenza», ovvero un'esperienza che incide esistenzialmente sul singolo, poiché ne esige la testimonianza sino al martirio.

Benché il giovane Kierkegaard tenda a leggere l'ironia socratica ancora in chiave hegeliana quando la definisce come «negatività infinita e assoluta»²¹, la

sua interpretazione, complessivamente considerata, lascia intravedere la posizione che egli assumerà negli scritti più maturi. Anzitutto il Danese fa propria la tesi secondo cui «il concetto d'ironia fa il suo ingresso nel mondo con Socrate»²². E anzi si spinge sino a osservare che Socrate stesso può considerarsi incarnazione dell'ironia. Ciò, in primo luogo, per quel tanto di disarmonia che intercorre fra il suo «esterno» e il suo «interno»²³ e grazie a cui gli era possibile mantenere il discepolo a debita distanza, attuando quella «respinta del contrasto» capace di preservarlo da un «rapporto diretto» e, dunque, di garantirgli un rapporto indiretto, il solo in grado di rispettare la soggettività del discepolo e, perciò, di intendere la verità come «interiorità»²⁴. In secondo luogo, l'ironia nasce con Socrate perché egli è il primo a conferire alla simulazione la forma interrogativa della domanda, dal momento che la «supposta arte del rispondere» è «appannaggio dei sofisti, i quali pertanto morivano dalla voglia di farsi interrogare da qualcuno, onde poter sciorinare tutta la loro sapienza»²⁵.

Ma c'è di più, ch  l'ironia   per Kierkegaard «il punto mediano» capace di restituire al Socrate storico quanto hanno tentato di togliergli Senofonte e Platone, il primo «tirandolo gi  nel bassopiano dell'utile», il secondo «sollevandolo su nelle regioni celesti dell'idea», laddove l'ironia «oscilla tra l'io ideale e l'io empirico»; in tal modo, «l'uno farebbe di Socrate un filosofo, l'altro un sofista; ma ci  che fa di lui pi  di un sofista,   il valore universale del suo io empirico»²⁶. E l'*Apologia* – che fra i testi platonici   quello che pi  fedelmente riproduce la figura del Socrate storico²⁷ – bench  «nella sua interezza» sia ironia²⁸, non  , e non potrebbe essere, un trattato sull'ironia: non gi  per il motivo, ovvio, che   scritta nella forma del dialogo, bens  perch , se lo fosse, negherebbe l'essenza stessa dell'ironia, che   – come gi  evidenziato – «di esprimersi in mormorio sommesso. Se ci si mette a dimostrare l'ironia per filo e per segno e punto per punto,   giocoforza toglierle l'effetto-sorpresa, il botto [...]; essa ha bisogno del contrasto rude, e in una compagnia noiosa com'  quella dell'argomentazione si travierebbe del tutto»²⁹.

3. La seriet  dell'ironia

Da questo punto di vista, il colmo dell'ironia   d'essere l'incarnazione stessa della seriet , di quell'atteggiamento che Jankélévitch chiama *prise au s rieux*³⁰. Per usare categorie specificamente kierkegaardiane, si potrebbe dire che l'ironia non appartiene alla sfera dello «stato d'animo», bens  a quella della «seriet ». Infatti, mentre la prima riguarda la «prassi esteriore», e, come tale, possiede uno spessore ancora estetizzante, la seconda   «affare dell'uomo interiore»³¹ e, perci , rientra *toto c elo* nella sfera dell'etica e della religione.

L'ironia   infatti smascheramento delle false illusioni proprio in quanto   coscienza critica del limite: capacit  di prendere sul serio solo ci  che   veramente serio, ossia la finitezza umana su cui grava l'ipoteca del relativo, del divenire e della morte, ma con una curvatura tutt'altro che pessimistica, e anzi

orientata al riscatto del tempo come ricerca che ha le sembianze di un ardore inquieto perché insaziabile, figlio legittimo di *pòros* e *penìa*. Come non c'è maschera che rispetto a un volto, così non c'è ironia che rispetto a un sapere. E anzi, proprio in quanto presuppone un sapere, l'ironia è serietà. E però deve trattarsi d'un sapere connotato dal senso del limite e consistente, appunto, nella consapevolezza della propria ignoranza. Viceversa, se il sapere presupposto dall'ironia non si fondasse sul senso della misura umana, l'ironia non sarebbe serietà e, anzi, si capovolgerebbe nella propria controfigura: non più un sapere mascherato, bensì una mascherata del sapere.

In tal senso, il riscatto *del* tempo – cui mette capo la serietà dell'ironia – è, insieme, riscatto *dal* tempo, proprio da quella finitezza presa sul serio e trascesa nell'atto stesso di farne un percorso *infinito* di ricerca. Certo, si potrebbe obiettare che in tal modo la finitezza non viene affatto trascesa, dal momento che una ricerca *infinita*, in quanto non approda mai ad un punto fermo, lungi dall'autorizzare un superamento del finito, rischia di confermarne l'intrascendibilità. E tuttavia, questa obiezione fa leva su una concezione ancora negativa dell'infinità della ricerca, come se tale infinità indicasse solo l'incapacità della ricerca stessa di attingere il proprio oggetto. Ma l'infinità della ricerca non è solo un sapere incompiuto. Essa indica, piuttosto, l'inesauribilità di quell'anima da cui la ricerca prende avvio e verso cui la ricerca è orientata. In questo senso l'anima è la stessa abissalità del finito, il segno che il finito, pur restando finito, è attraversato da un fremito di cui la ricerca infinita, appunto, è la cifra più eloquente.

E qui torna la lezione socratica, quale è emblemizzata nel rapporto che l'ironista instaura con la morte. Il non saper cosa sia la morte, o meglio se essa sia una prosecuzione – più elevata in ragione dello spessore dell'interlocutore – dell'interrogazione dissimulante oppure un *sonno senza sogni* ³², scandisce l'*humus* dell'ironia non solo riguardo al contenuto, ma anche, e soprattutto, rispetto alla forma. È ciò che induce Kierkegaard ad osservare, per un verso, che il *nulla* a cui Socrate accosta il sonno della morte è tale che l'ironista, al cospetto della «relatività della vita detiene qui l'assoluto senza però soffrirne il carico» appunto perché «lo detiene nella forma leggerissima del nulla» ³³, e, per un altro verso, che la *mèthodos* indicata dall'Ateniese è la via non del risultato posseduto, ma del risultato abbandonato, e, perciò, libera dall'ossessione d'una compiutezza impossibile ³⁴. Donde la differenza che, a proposito dell'interrogazione, Kierkegaard coglie fra il metodo «speculativo» e il metodo «ironico»: «Si può interrogare con l'intenzione di ottenere una risposta implicante la pienezza desiderata, sicché, più s'interroga, più la risposta acquista in profondità e in significanza; oppure si può interrogare non per interesse alla risposta, ma per risucchiare colla domanda il contenuto apparente e lasciare allora il vuoto» ³⁵ con l'inevitabile conseguenza di «mandare in confusione» ³⁶ l'interlocutore.

4. Filosofia e vita

Primum vivere, deinde philosophari: l'antico adagio va stretto al pensiero socratico, e ciò sia che a quel *primum* si attribuisca una connotazione cronologica, sia che gli si assegni un valore ideale. Certo, la tesi socratica secondo la quale «una vita senza ricerche non è degna per l'uomo d'essere vissuta» indica inequivocabilmente che al centro degli interessi dell'Ateniese si colloca propriamente la vita, e precisamente la vita eticamente considerata, come si evince già soltanto dall'aggettivo «degn»³⁷. Ma ciò ha senso se non si sottovaluti che la peculiarità della vita quale sta a cuore a Socrate è che essa sia consacrata alla *ricerca*, ovvero che essa si esprima e si qualifichi sotto l'egida della *tensione*, di quell'*aspirazione* che costituisce l'essenza stessa di quel sapere *sui generis* qual è la *filosofia*. Ciò che a Socrate interessa non è tanto il *sapere*, e quindi la *risposta*, quanto la *ricerca* del sapere, e quindi la *domanda*. Di qui l'essenza costitutivamente *erotica* della filosofia e la connotazione *ermeneutica* di chi la esercita³⁸.

Ne discende che vivere e filosofare sono, socraticamente, coesenziali³⁹, e, dunque, è riduttiva e fuorviante ogni lettura tendente a porre l'accento sull'uno o sull'altro dei termini. C'è di più: che vivere e filosofare siano coesenziali può essere interpretato sia dal punto di vista del vivere, sia dalla prospettiva del filosofare. Nel primo caso, la vita è filosofia, nel secondo la filosofia è vita. E per quanto i due asserti siano interscambiabili, è nell'ultimo caso che emerge in tutta la sua forza la concezione socratica del filosofare come pensiero interessato al vivere e, perciò, propriamente *pratico*. Vero è che si tratta di un vivere reso degno dalla *ricerca*, ma la ricerca in questione non è più un fatto puramente teorico, volto cioè a indagare il principio di tutte le cose, e neppure meramente pragmatico, ossia teso alla realizzazione dell'utile e dell'opportuno⁴⁰. La ricerca cui allude Socrate possiede lo spessore *teorico* del *pratico*, cioè d'un pensiero costitutivamente orientato all'azione, d'una riflessione naturalmente piegata alla testimonianza, d'un *logos* strutturalmente *aperto* al *dià-logos* e, come tale, *laico* per essenza. C'è di più, ché questo pensiero resta laico nonostante possegga la connotazione etico-religiosa derivantegli dal suo essere un *compito* assegnato a Socrate dal *dio*⁴¹. Anzi, è proprio il dio il *primum movens* della ricerca socratica: l'*èlenchos* in tanto mira al confronto con gli altri in quanto deve sciogliere l'enigma nascosto nella sentenza apollinea rispetto alla presunta certezza che Socrate possiede riguardo alla propria ignoranza. La *verità* è il complesso risultato di questo intreccio. E però tale *risultato*, lungi dal porre fine alla ricerca, la alimenta indefinitamente, oltre il tempo e la vita⁴².

Ma quell'antico adagio va stretto anche al pensiero kierkegaardiano. «Come la filosofia inizia col dubbio, così una vita degna d'essere chiamata umana inizia con l'ironia»⁴³. Questo inciso, che risale all'esordio letterario di Kierkegaard, contiene *in nuce* la tesi che il Danese sosterrà lungo l'intero percorso della sua produzione. Ma esso merita d'essere analizzato soprattutto perché emblematicamente custodisce le radici socratiche del suo pensiero.

Anzitutto, la distinzione tra filosofia e vita: la prima identificata col pensiero oggettivo e speculativo, la seconda con l'esistenza individuale; quella astrae dall'esistenza, questa esige una riflessione ad essa *interessata* e, quindi, un pensiero soggettivo ed esistenziale ⁴⁴. Il «dubbio» appartiene ad entrambe, ma con questa differenza: esso è «la disperazione del pensiero», laddove «la disperazione è il dubbio della personalità» ⁴⁵. Ciò significa, per un verso, che, quando entra in gioco l'esistente, il dubbio smette di essere un mero esercizio del pensiero per diventare elemento coinvolgente l'intera personalità, e, per un altro verso, che un pensiero esistenziale è tale non tanto perché riflette sull'esistenza, quanto perché mira a *trasformarla*, connotandosi perciò come «riflessione doppia» o «reduplicazione»: *il far essere ciò che si dice* ⁴⁶, donde il primato che, costantemente, Kierkegaard assegna al «problema soggettivo» sul *problema oggettivo* ⁴⁷, e, quindi, all'esistenza eticamente connotata sull'astratta speculazione.

Com'è evidente, si tratta pur sempre d'una riflessione; ma la sua peculiarità consiste non già nel contenere l'esistenza, quanto piuttosto nell'essere da essa contenuta ⁴⁸. Non è, in proposito, senza significato che, quando Kierkegaard afferma che il cristianesimo non è una dottrina, ma una «comunicazione d'esistenza» ⁴⁹, ovvero un'esperienza che incide esistenzialmente sul singolo, non intende negare l'aspetto dottrinario del cristianesimo, bensì combattere l'«apostasia» ⁵⁰ che ne è stata fatta dalla Chiesa di Stato. In tal senso è condivisibile il giudizio secondo cui l'intera opera kierkegaardiana evidenzia il fatto che «essenza del cristianesimo è *la stessa esistenza*, e dunque l'interiorizzazione, da parte del soggetto, della comprensione obiettiva della natura del cristianesimo» ⁵¹. Occorre insomma «lasciare che la dottrina sia il momento oggettivo e poi tocca a me appropriarmela personalmente» ⁵².

Tale precisazione è essenziale per comprendere che l'antirazionalismo di Kierkegaard non è un irrazionalismo né, tanto meno, un sentimentalismo ⁵³, bensì la polemica filosofica – e dunque razionale – contro un uso onnicomprensivo e totalizzante della ragione. A comprovarlo concorre emblematicamente l'uso che egli fa dell'ironia come strumento privilegiato per affrontare i due problemi-cardine della sua vita di uomo e di pensatore: l'esistenzialità dell'etica e il diventare cristiani.

5. Esistenzialità dell'etica

Kierkegaard fa dipendere il malessere della riflessione moderna dalla perdita d'«ingenuità» e di «primitività» ⁵⁴, cioè d'«interiorità», di quell'interiorità che è condizione per la formazione del carattere e, quindi, per la «reduplicazione etica» – e, non a caso, il suo referente resta ancora Socrate ⁵⁵. Non si tratta d'un fatto accidentale, ma di un'autentica «disonestà» intellettuale e morale poiché artatamente orientata a privare il soggetto della propria singolarità per annullarlo in quella forma di deresponsabilizzazione qual è il «fare come gli altri» ⁵⁶ e il vivere nell'impersonalità del *si*. Perciò «l'umanità è ridotta a una scuola, dove si è smarrito il registro di condotta» ⁵⁷. Ma – ancora una volta –

non si tratta di restaurare un nuovo codice di precetti normativi. L'etica infatti non va intesa come mera riflessione sulla morale, bensì come la stessa realtà morale: «L'unica realtà che ci sia per un esistente è la sua propria realtà etica; nei confronti di ogni altra realtà egli ha soltanto un rapporto di conoscenza»⁵⁸ e, *eo ipso*, di astrazione dalla realtà alla possibilità⁵⁹.

Insomma, la cosa pensata, di per sé, non è realtà: se lo fosse, la sfera intellettuale distruggerebbe l'etica: «se la cosa pensata fosse realtà, allora ciò che fosse pensato [...], anche se ancora non l'avessi fatto, potrebbe dirsi azione. A questo modo non ci sarebbe più alcuna azione e la sfera intellettuale inghiottirebbe l'etica»⁶⁰. Di qui la superiorità dell'esistere rispetto al pensare, dell'azione rispetto al pensiero: mentre il pensiero non implica l'azione (e l'esistenza), l'azione (e l'esistenza) implica necessariamente il pensiero. Icasticamente: «non: "io mi metto a pensare l'abnegazione, dunque pratico l'abnegazione"; ma, se io pratico veramente l'abnegazione, devo senz'altro aver anche pensato l'abnegazione»⁶¹.

È il motivo per cui una lezione di etica non può, a rigore, passare attraverso la «cattedra»⁶²: comunicando *ex cathedra* «io non reduplico, non eseguisco ciò che insegno», ma «parlo *intorno* a ciò»⁶³. Ed è per questo che «l'etica non si può *docere*, perché *docere* è comunicare in modo non-etico», così come è «non-etico» porsi il problema di cosa sia l'etica⁶⁴, anziché realizzarla *hic et nunc*. E anche questa è tesi socratica. Vero è che per Socrate il sapere è virtù, ma lo è nel senso che esso consiste non nel mero sapere cosa sia la virtù, bensì nel praticarla⁶⁵. Perciò per Socrate «la virtù non si può insegnare»: essa «non è una dottrina» bensì «un eseguire, [...] una trasformazione esistenziale» che implica l'«esser rivolti al proprio interno»⁶⁶.

Ora – osserva Kierkegaard – la modernità pretende di comunicare l'etica *direttamente*, attraverso una «comunicazione di sapere» e, in tal modo, finisce per fraintenderla, appiattendola su una morale di tipo normativo. Infatti la *comunicazione di sapere* è ben diversa dalla comunicazione indiretta, che è, invece, una «comunicazione di potere»: quella fa capo alla «scienza», questa fa capo all'«arte». E l'arte non va intesa «solo dal punto di vista estetico limitato alle arti belle»⁶⁷, ma deve poter comprendere anche il significato di «capacità», di «potere», appunto⁶⁸.

Il fatto è che la modernità si limita a dare importanza a «"ciò" che dev'essere comunicato»⁶⁹, dimenticandosi del soggetto, della «personalità»⁷⁰ cui si comunica. Ne consegue che la comunicazione di potere non è *in-segnamento*, ma «educazione»⁷¹, non una «scienza» ma un'«arte», e, come tale, lungi dall'*imprimere*, si adopera, piuttosto, per far *esprimere*⁷², e, infine, non è *astratta* in quanto non indica un approccio puramente intellettuale, ma è *concreta* in quanto esige un impegno esistenziale⁷³.

Da questo punto di vista, il venir meno del ruolo del maestro come trasmettitore del sapere implica non già lo scacco del comunicante, bensì l'attivazione di un compito ben più impegnativo e delicato qual è quello che fa capo alla maieutica. A tal fine occorre che egli assuma – socraticamente – la consa-

pevolezza dei propri limiti: egli «deve esprimere che non è un maestro», altrimenti la sua rischierebbe di essere, ancora, una comunicazione diretta di sapere, e la cosa comunicata una mera sequela di regole più o meno cogenti. E per esprimere che non è maestro egli deve essere appunto «in carattere», deve cioè attuare una «reduplicazione» esistenziale di ciò che comunica: deve insomma «essere ciò che [...] insegna»⁷⁴. Se invece continua ad «affaccendarsi con le teorie» genera «un'illusione, quella di credere di avere un rapporto all'etica [soltanto] perché se ne parla»⁷⁵. E poiché in etica il comunicante può intrattenere con l'interlocutore unicamente un rapporto di tipo maieutico, il suo compito non può che consistere «nell'aiutare l'altro a diventare»⁷⁶ personalità.

Insomma, una lezione di etica può dirsi tale nella misura in cui nega se stessa come comunicazione diretta, ma con la consapevolezza che questa negazione è un'ulteriore affermazione di comunicazione indiretta e, insieme, un'implicita affermazione di comunicazione diretta. Il problema kierkegaardiano della comunicazione nasce perciò sotto l'egida dell'ambiguità, anzi di un'ambiguità complessa. Anzitutto, si tratta di un'ambiguità *patita*: non poter comunicare che in maniera diretta la qualità della comunicazione indiretta, quella che rinviene il proprio fulcro nel comprendere, appunto, che un pensiero esistenziale è tale non tanto perché riflette sull'esistenza, quanto perché mira a *trasformarla*, connotandosi, per l'appunto, come «riflessione doppia». Ma, nel contempo, tale ambiguità diventa *voluta* nell'atto stesso in cui Kierkegaard sembra fare di necessità virtù, quando, appunto, fa di essa lo strumento privilegiato per «rendere attenti», ovvero per pungolare le coscienze imborghesite dei sedicenti cristiani attraverso l'ironia e la maieutica. Di qui il significato della *maschera* e quell'autentico rovello degli interpreti qual è il ruolo proteiforme della *pseudonimia*.

Per uscire dall'*impasse* occorrerebbe un atteggiamento meta-ironico. Ma esso deve comunque fare i conti con l'intrascendibilità dell'«essere in carattere» quale condizione dell'esistenzialità dell'etica. Può infatti accadere quanto segue: «Dissi un giorno a un tale che serbavo sempre in me un pizzico d'ironia. La conseguenza? Fra noi due sbocciò un'intesa reciproca: io mi ero aperto. Ma appena divenni ironico per davvero, l'altro non seppe più che pesci pigliare. Venne a mancare ogni comunicazione diretta e tutta la mia figura, lo sguardo, le battute di spirito, si ridussero per lui a tanti punti interrogativi. «È ironia tutto questo», esclamò, e naturalmente si aspettava che io avrei risposto di sì o di no, cioè che mi sarei comunicato direttamente. Ma quando io mi metto in carattere, cerco di mantenermi coerente. Così gli fu impossibile di arrivare alla certezza che si trattasse d'ironia... ed era proprio qui l'ironia!»⁷⁷.

6. Il problema del diventare cristiani

Uno dei lasciti più scottanti che Kierkegaard ha consegnato al pensiero contemporaneo può essere condensato nella tesi per cui *essere cristiani* – e dichiararsi tali, come fanno appunto i proseliti della «cristianità stabilita» –

s'identifica con l'essere *anti-cristiani*, laddove solo l'*aspirare* a *diventare cristiani* predispone all'attuazione di un autentico cristianesimo. Ma – si badi – tale aspirazione deve essere intesa e praticata come *infinita*, deve cioè coltivare il senso dell'inadeguatezza come la sola forma che può assumere il compimento allorché è riferito all'*infinito*. È quest'ossimoro a far da fondamento all'irriducibile dialettica di *positivo* e *negativo* che anima il *pensiero soggettivo*: «Il pensatore soggettivo esistente ha nella sua anima l'Infinito: egli l'ha sempre, e perciò la sua forma è sempre negativa. Quand'è così, quand'egli effettivamente esistendo riflette la forma dell'esistere nella sua esistenza, ecco ch'egli esistendo è sempre tanto positivo quanto negativo, perché la positività consiste nell'interiorizzazione continuata, nella quale egli viene a conoscenza del negativo»⁷⁸.

Il riferimento a Socrate è, in proposito, del tutto esplicito: «all'età di settant'anni egli non aveva ancor finito di aspirare e di esercitarsi con sempre maggiore interiorità [...]»⁷⁹. Ma a cosa intende riferirsi qui Kierkegaard? Certamente – anche se in modo implicito – alla ricerca di quella verità che presuppone la negatività del non-sapere, sussunta nella positività della consapevolezza e costantemente mantenuta, quindi, nella forma del *non-sapere sciente*. La fertilità di questa dialettica è, non a caso, data dalla sua capacità di garantire il movimento infinito di cui ogni autentica ricerca deve esser connotata, laddove, a differenza dell'*ignoranza sapiente* di Socrate, la mera *positività* – ovvero la *sapienza ignorante* di matrice sofistica – mette capo a un'insormontabile sterilità: «[...] al corrente della negatività dell'Infinito nell'esistenza, egli [Socrate] mantiene sempre aperta questa piaga» che, come tale, può farsi «principio di salvezza», mentre coloro che «lasciano che la piaga si chiuda [...]» diventano positivi – cioè ingannati»⁸⁰.

Non è, del resto, senza significato che già l'esergo de *Il concetto dell'angoscia* chiami in causa Socrate – sia pure attraverso un testo di Hamann⁸¹ – come quel «semplice savio» che «fu grande per il fatto ch'egli distingueva tra quello che comprendeva e quello che non comprendeva», laddove «il tempo della distinzione è passato; il sistema l'ha superata. Chi ai giorni nostri continua ad amarla passa per un acchiappanuvole [...]»⁸². Ma con ciò Kierkegaard lascia intendere che il vero acchiappanuvole è il pensatore oggettivo e sistematico, colui che pretende di comprendere tutto – e quindi anche quel che non comprende – finendo in tal modo per ridurre l'intera realtà all'astrazione propria della pura speculazione.

7. Sul senso dell'edificazione kierkegaardiana

Se edificare è essenzialmente *costruire dalle fondamenta*, ricondurre il significato dell'edificazione kierkegaardiana al suo aspetto puramente parenetico-religioso, è rischiare di smarrirne lo spessore autenticamente filosofico. Esso va rintracciato proprio dentro quei presupposti socratici che hanno scandito la formazione del Danese a partire, notoriamente, dal suo esordio letterario. Una pagina giovanile del *Diario* può considerarsi, in tal senso, illuminante.

Il problema più urgente del giovane Kierkegaard è anzitutto di natura etico-esistenziale: «veder chiaro in me stesso» per sapere «“ciò ch’io devo fare”». Si tratta, sì, di trovare una verità, ma cercandola non fra le «verità oggettive», *nude* e *fredde*, tanto care a certi sistemi filosofici e buone solo a produrre «angoscia», bensì dentro quella dimensione interiore capace di indicare che quella verità sia «una verità “per me”», tale, cioè, da incoraggiarmi al compimento di un «fiducioso abbandono». Nel tormentato mare dell’essere, il gesto più naturale è quello di «gettare l’ancora» sperando che si traduca nell’aggancio di un «punto focale». Ma nessun punto risulta focale (né quello che si nutre dall’albero della scienza né quello che si abbevera alla fonte dei piaceri) – e anzi finisce con l’essere risucchiato da un «entusiasmo artificiale» ed esteriore – finché non si cominci dal «conoscere se stessi», sì, proprio dal *gnòthi seautòn* da cui aveva preso le mosse il *non-sapere* socratico. Solo allora l’uomo potrà avviarsi verso «un’esistenza indipendente», alla ricerca del suo «più profondo “io”»⁸³.

L’edificante riguarda quindi la verità nella sua connotazione esistenziale o soggettiva e interiore, e, in quanto tale, non è, come pensa Hegel, ciò da cui la filosofia «deve ben guardarsi»⁸⁴, bensì «un aspetto della conoscenza che non è lecito trascurare», anzi, «lungi dall’essere un narcotico che addormenta, l’edificante è l’amen dello spirito temporale»⁸⁵. Gli scritti edificanti – la cui fonte è la Sacra Scrittura – sono, sì, composizioni devote aventi la forma della predica e dell’esortazione a individuare e a percorrere la via della salvezza⁸⁶; ma il concetto kierkegaardiano di *edificazione* è ben più comprensivamente laico – e perciò autenticamente filosofico – come è mostrato proprio dalle radici socratiche da cui muove.

La *via alla verità* professata da Kierkegaard è quella, *soggettiva*, indicata e percorsa da Socrate. L’*anthropine sophia* è propriamente consapevolezza della finitezza della condizione umana, diffidenza d’ogni astrazione teorica nella fiducia verso la concretezza della pratica e, quindi, capacità di restituire all’uomo la saggezza, riportandola dal cielo – ove oziava inseguendo sterili elucubrazioni metafisiche, come la «storia universale» o l’«astronomia»⁸⁷ – alla terra, e, per ciò stesso, ai problemi che hanno a che fare col «semplice *umano*»⁸⁸.

L’Ateniese era ben consapevole che «la disgrazia della speculazione è di continuare a dimenticare che il conoscente è un esistente»⁸⁹, sicché «il merito infinito di Socrate è precisamente di essere stato un pensatore *esistente*, non uno speculante che dimentica ciò ch’è l’*esistere*»⁹⁰, e, per ciò stesso, la «determinazione dell’interiorità» quale è custodita dall’«esistenza»⁹¹. Ecco perché «nella proposizione: la soggettività, l’interiorità è la verità, è contenuta la saggezza socratica, il cui merito immortale è precisamente di aver badato al significato essenziale del fatto di esistere, del fatto cioè che il conoscente è esistente»⁹².

Vero è – osserva Kierkegaard – che anche la *via oggettiva* è per Socrate *via alla verità*, tant’è che è principio altrettanto socratico «che il conoscere è un ricordare». E tale proposizione «è propria della speculazione» in quanto è

appunto il *conoscere* che, ricordando, può approssimarsi alla verità e portarla alla luce. Ma è pur vero che tale proposizione «Socrate non la sviluppò oltre [...]», tant'è che essa «divenne essenzialmente platonica»; e anzi è proprio «qui che la via si biforca: Socrate essenzialmente accentua l'essere, mentre Platone, dimenticando questo, si perde nella speculazione»⁹³. Perciò «Platone rappresenta [...] un fraintendimento rispetto a Socrate. Socrate fu il solo che seppe mantenersi su quell'apice da cui poter esprimere continuamente l'esistenziale [...], senza aver nessuna dottrina»⁹⁴.

8. *Epilogo*

L'antirazionalismo è l'atteggiamento assunto dalla ragione allorché decide di combattere contro la propria ipertrofia, nella convinzione che non vi sia esercizio più squisitamente filosofico di quello che consideri la *hybris* della ragione stessa un'ebbrezza assai poco speculativa.

Kierkegaard ha il gran merito di averlo assunto e attuato nell'*ingens sylva* del problema del diventare cristiani in un'epoca filosoficamente pagana in quanto asservita all'idolatria del *concetto*, e lo ha fatto sia attraverso la dimostrazione dell'intrascendibilità dell'ironia – pena la compromissione dell'«essere in carattere» e, dunque, della singolarizzazione del soggetto e dell'eticità dell'esistenza – sia attraverso la codificazione del *paradosso* come categoria filosofica.

Ma è Socrate l'*exemplum* insuperato: la dialettica sapienza-ignoranza che impone alla filosofia di consegnarsi all'ambiguità complessa dell'ironia e di adottare quindi la *pseudologia* come esercizio irrinunciabile della propria interna criticità, è un monito non meno perentorio e universale dell'enigmatico *gnôthi seautôn*, ma certamente più esplicito e, per ciò stesso, più incline a smascherare il perenne e comodo alibi dell'incomprensibilità; una incomprensibilità che ha rappresentato il tenore di quella filosofia che, pur dichiarando l'intenzione di sciogliere ogni *caput mortuum* del reale, svincolandone la dialettica dall'ambiguo, ha piuttosto fatto della oscurità il rifugio autoritaristico di ogni mancata o incompiuta *comunicazione di esistenza*.

* Le riflessioni contenute in questo saggio sono debitrice agli stimoli ricevuti dai lavori del convegno, curato da U. Regina, su «Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono» (Verona, 1-3 dicembre 2003). L'edificazione costituisce il comune denominatore, e anzi il sostrato stesso di quelle categorie. Trattarne, sia pure senza alcuna pretesa di sistematicità o, ancor meno, di esaustività, è stato utile per chiarire, anzitutto a me stesso, il significato di una dimensione illuminante per la penetrazione del pensiero kierkegaardiano. Se potrà essere utile anche ad altri non so, ma lo spero, memore della lezione vichiana: la dialettica che presiede al possesso dei beni spirituali è tale che il trattenerli per sé è non già avvantaggiarsene – come se si trattasse di beni materiali –, bensì perderli, laddove per conservarli realmente occorre donarli (cfr. G.B. Vico, *Oratio IV*, in *Opere*, a cura di G. Gentile-B. Croce-F. Nicolini, vol. I, Bari, Laterza, 1914-53, pp. 42-43).

¹ Quintiliano, *Institutio oratoria*, 9, 22-44.

² Cicerone, *De oratore*, 2, 67.

³ «Socratem opinor in hac *ironia* dissimulantiaque longe lepore et humanitate omnibus præstitisse» (*ibid.*).

⁴ Si veda la puntuale disamina che ne fa G. Vlastos, *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, a cura di A. Blasina, Firenze, La Nuova Italia, 1998, p. 27 ss.

⁵ *Apologia di Socrate*, 38 A.

⁶ *Simposio*, 26 E. E – si badi – si tratta, come osserva ancora Vlastos (cit., p. 43), di un «Socrate non platonico».

⁷ *Apologia di Socrate*, 20 D.

⁸ Ivi, 23 A.

⁹ In tale direzione va letta l'osservazione heideggeriana: «Socrate non era un maestro di etica e disprezzava la filosofia della natura, poiché mirava alla *comprensione del sapere e dell'agire dell'esserci in generale*» (cfr. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2000, p. 170).

¹⁰ W. Jankélévitch, *L'ironia*, a cura di F. Canepa, Genova, il melangolo, 1997, p. 20.

¹¹ L'affermazione potrebbe suonare enfatica se si consideri anche solo la centralità che Socrate assume in un pensiero quale quello di Hamann. Ma l'enfasi si ridimensiona se si precisa che, mentre il Tedesco legge Socrate in chiave cristiana, e quindi religiosa, il Danese lo legge in chiave «umana», e quindi laica. Da questo punto di vista, la lettura kierkegaardiana è ben più rispettosa della contestualizzazione storico-culturale in cui germoglia il pensiero socratico. Su Kierkegaard e Hamann interpreti di Socrate si vedano le lucide pagine di A. Klein, *Antirazionalismo di Kierkegaard*, Milano, Mursia, 1979, pp. 142-46.

¹² Cfr. *Diario*, a cura di C. Fabro, 12 voll., Brescia, Morcelliana, 1980-83, 3816 [per le citazioni seguo la numerazione dei brani adottata dal curatore]. La posizione nietzscheana è fin troppo «tragica» per poter qui essere evocata come supporto scientificamente probante.

¹³ S. Kierkegaard, *Sul concetto d'ironia in riferimento costante a Socrate*, a cura di D. Borso, Milano, Guerini, 1989, p. 81.

¹⁴ Cfr. *Menone*, 80 A-D.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, a cura di C. Fabro, Milano, Rusconi, 1988, p. 389.

¹⁶ Ivi, p. 388.

¹⁷ Si tratta, com'è noto, della lettura aristotelica (cfr. *Met.*, A 6, 987 b 1; M 4, 1078 b 17, 28, 30; M 9, 1086 b 3), la quale, se, per un verso, proietta la prospettiva socratica oltre se stessa, intravedendone gli sviluppi e le applicazioni che avrebbe avuto nel pensiero successivo, per un altro verso la priva dello *specimen* che ne fa un *unicum* non solo nell'universo della riflessione greca, ma nell'ambito dell'intera storia della filosofia.

¹⁸ Cfr. *Apologia di Socrate*, 18 C.

¹⁹ Cfr. *Gorgia*, 469 C.

²⁰ Cfr. *Apologia di Socrate*, 28 B-D.

²¹ «È negatività, poiché solo nega; è infinita, poiché non nega questo o quel fenomeno; è assoluta, poiché ciò in virtù di cui nega è qualcosa di superiore che però non è» (*Sul concetto d'ironia*, cit., p. 203).

²² Ivi, p. 21.

²³ Ivi, p. 23. Il non aver ricondotto questa disarmonia all'essenza stessa dell'ironia, a detta di Kierkegaard fa del Socrate senofonteo un personaggio storicamente – e filosoficamente – poco attendibile (cfr. *ivi*, p. 27 ss.).

²⁴ *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1972, p. 394. Solo in presenza dell'ironia «il discepolo ha essenzialmente a che fare con se stesso» e l'«interiorità della verità» prende le distanze dall'«interiorità cameratesca, con cui due amici per la pelle vanno in giro a braccetto», per rivelarsi come «la separazione con cui ognuno è esistente per proprio conto nella verità» (*ibid.*).

²⁵ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia*, cit., p. 39. Si veda in proposito l'*incipit* del *Gorgia*.

²⁶ *Sul concetto di ironia*, cit., pp. 106-07.

²⁷ Ivi, p. 75 e *passim*. Kierkegaard segue, in proposito, un'illustre tradizione interpretativa, specificamente quella che fa capo a Schleiermacher (cfr. *ivi*, pp. 74-75).

²⁸ Ivi, p. 78.

²⁹ Ivi, p. 81.

³⁰ Cfr. W. Jankélévitch, *L'ironia*, cit., *passim*.

³¹ S. Kierkegaard, *Accanto a una tomba*, a cura di R. Garaventa, Genova, il melangolo, 1999, rispettz. pp. 40 e 43.

³² Cfr. *Apologia di Socrate*, 40 D-E.

³³ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia*, cit., p. 77.

³⁴ Cfr. ivi, pp. 76 ss.

³⁵ Ivi, p. 42.

³⁶ Ivi, p. 45.

³⁷ Il testo greco recita precisamente «*biotòs*» («da vivere»).

³⁸ Cfr. *Simposio*, 204 B.

³⁹ È la celebre sentenza del *philosophounta me deîn zên*, del «dover vivere filosofando» (*Apologia di Socrate*, 28 E).

⁴⁰ Si tratta, com'è noto, dei due poli teorico-storiografici da cui Socrate prende esplicitamente le distanze nell'*Apologia*: il pensiero naturalistico degli Ionici e il pensiero retorico dei Sofisti (cfr. ivi, 19 B ss.).

⁴¹ Cfr. ivi, 28 E, 30 A.

⁴² Osserva Jankélévitch (*L'ironia*, cit., p. 23): Gli uomini «hanno ucciso Socrate, ma Socrate ha avuto il tempo di definirli. Si è vendicato degli accusatori lasciando loro in eredità la propria morte. La morte di Socrate è allora diventata un fatto *normativo*» (corsivo mio).

⁴³ Cfr. la *Premessa* di D. Borso a S. Kierkegaard, *Sul concetto d'ironia*, cit., p. 10.

⁴⁴ Per un approfondimento del tema, mi sia consentito rinviare a G. Modica, *Dià-logos e inter-esse. Appunti sul senso di una mediazione soggettiva*, in *Radici metafisiche della filosofia. Scritti per Nunzio Incardona*, a cura di G. Nicolaci e P. Polizzi, Genova, Tilgher, 2002, pp. 243-53.

⁴⁵ *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, a cura di R. Cantoni, Milano, Mondadori, 1986, p. 88.

⁴⁶ Cfr. *Diario*, cit., 892.

⁴⁷ Cfr. *Postilla*, cit., pp. 326 ss.

⁴⁸ Cfr. ivi, pp. 423 ss.

⁴⁹ Cfr. *Diario*, cit., 1864.

⁵⁰ Ivi, 4283.

⁵¹ Cfr. la *Prefazione* di M. Cristaldi a *La neutralità armata e il Piccolo intervento*, a cura di M. Cristaldi e G. Malantschuk, Messina, Sortino, 1972, p. 9.

⁵² *Diario*, cit., 2622.

⁵³ Il «sentimentalismo» è, piuttosto, l'atteggiamento di cui è farcita la «predica» del pastore «di corte» (cfr. ivi, 2670, ma anche 2671), di cui si ammantava il Natale quando si riduce all'esteriorità della «torta» e del «Bambinello» (cfr. ivi, 1608), di cui si riveste la retorica cristiana quando banalizza «profondità», «sublimità», «amicizia» in una «filastrocca» di meri enunciati (cfr. ivi, 1920). Il sentimentalismo è, insomma, lo specchio d'una cristianità che sa solo «giocare al cristianesimo», perpetrandone, per ciò stesso, una «miseranda falsificazione» (cfr. ivi, 3811).

⁵⁴ *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, in S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, a cura di C. Fabro, 2 voll., Roma, Logos, 1979-82, vol. I, p. 61.

⁵⁵ «L'ignoranza socratica significa anche primitività, interiorità» (*Diario*, cit., 3812).

⁵⁶ *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, cit., p. 92.

⁵⁷ *Diario*, cit., 3450.

⁵⁸ *Postilla*, cit., p. 432.

⁵⁹ «Concludere dal fatto di pensare all'esistenza è quindi una contraddizione, poiché il pensiero all'inverso sottrae precisamente l'esistenza dal reale, e lo pensa abolendolo, trasferendolo nella possibilità [...]» (ivi, p. 433).

⁶⁰ Ivi, p. 445.

⁶¹ *Diario*, cit., 1759.

⁶² *La dialettica della comunicazione*, cit., p. 82.

⁶³ Ivi, p. 84.

⁶⁴ Cfr. ivi, rispettz. pp. 71 e 56. Certo, non è difficile rendersi conto del rischio di cadere in contraddizione, nella misura in cui il discorso teorico che si sta facendo nega quel che si sta affermando. E perciò Kierkegaard si affretta in proposito a precisare non solo che la forma propria della comunicazione etica è «la comunicazione indiretta» (ivi, p. 88), ma anche che la sola lezione che sull'etica possa esser fatta deve assomigliare «a una lezione di fisica», cioè deve essere «accompagnata dagli esperimenti» (ivi, p. 85), ossia proprio dall'esempio.

- ⁶⁵ *Postilla*, p. 432.
- ⁶⁶ *Diario*, cit., 2913.
- ⁶⁷ *La dialettica della comunicazione*, cit., p. 54.
- ⁶⁸ *Ibid.*
- ⁶⁹ *Ivi*, p. 89.
- ⁷⁰ *Ivi*, p. 68.
- ⁷¹ *Ivi*, p. 63.
- ⁷² Cfr. *ivi*, pp. 55 e 70.
- ⁷³ Si veda, in proposito, la puntuale analisi condotta da L. Amoroso, *L'arte della comunicazione*, in *Maschere kierkegaardiane*, a cura di L. Amoroso, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 13-104.
- ⁷⁴ *La dialettica della comunicazione*, cit., p. 72.
- ⁷⁵ *Diario*, cit., 4299.
- ⁷⁶ *La dialettica della comunicazione*, cit., p. 60.
- ⁷⁷ *Diario*, cit., 1836.
- ⁷⁸ *Postilla*, cit., pp. 302-303.
- ⁷⁹ *Ivi*, p. 305.
- ⁸⁰ *Ivi*, p. 303.
- ⁸¹ Si tratta di *Sokratische Denkwürdigkeiten*, II, Abschnitt, *Sämtliche Werke*, ed. J. Nadler, Wien, 1950, Bd. II, pp. 70 ss.
- ⁸² *Il concetto dell'angoscia*, in S. Kierkegaard, *Opere*, cit., p. 107.
- ⁸³ *Diario*, cit., 55.
- ⁸⁴ Cfr. *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 7.
- ⁸⁵ *Diario*, cit., 659. Alla luce delle note riserve che Heidegger esprime nei confronti di Kierkegaard, resta il dubbio che il tipo di edificazione al quale il Tedesco intende riferirsi allorché osserva che «dal punto di vista filosofico, c'è molto più da imparare dai suoi scritti di "edificazione" che dai teoretici [...]» (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, p. 529), non sia quello che riguarda la *conoscenza* nel suo aspetto etico-esistenziale, ovvero *pratico*, bensì quello che si iscrive, piuttosto, nella dimensione della *spiritualità tout court*.
- ⁸⁶ Quello dell'edificazione è un genere letterario che aveva conosciuto la sua prima fioritura nel Medioevo, con Bernardo di Chiaravalle, Bonaventura, Meister Eckhart e che, in ambito protestante, aveva avuto nuovo impulso con il pietismo. Ma la letteratura edificante andò esaurendosi progressivamente, anche se in Danimarca mantenne un certo seguito ancora per tutto quel XIX secolo di cui Kierkegaard è considerato il più classico degli scrittori edificanti (cfr. il *Saggio introduttivo* di C. Fabro a *Gli atti dell'amore*, cit., p. 23; ma si veda l'intero saggio, che, muovendo dal concetto di «edificazione cristiana», si sofferma sul ruolo dei *Discorsi edificanti* nella produzione kierkegaardiana).
- ⁸⁷ *Postilla*, cit., pp. 302, 336.
- ⁸⁸ *Ivi*, p. 302.
- ⁸⁹ *Ivi*, p. 368.
- ⁹⁰ *Ivi*, p. 369.
- ⁹¹ *Ivi*, p. 370.
- ⁹² *Ivi*, p. 368.
- ⁹³ *Ivi*, p. 369.
- ⁹⁴ *Diario*, cit., 2671.

Giuseppe Nicolaci

Sul primato della teoria

La messa in questione del primato della teoria è un *topos* concettuale che attraversa, com'è noto, gran parte della filosofia del Novecento. Alcuni dei motivi più vitali e fecondi della nostra recente tradizione di pensiero, pure assai distanti per provenienza teorica, metodi e interessi d'indagine, trovano in esso un significativo punto di convergenza. L'approdo ermeneutico della fenomenologia, la svolta pragmatico-linguistica della filosofia analitica, la lezione dialettica della filosofia critica francofortese, la riabilitazione della filosofia pratica, l'orientamento esistenziale e antimetafisico della teologia dopo Barth e Bultmann, non si comprenderebbero senza far riferimento alla radicalità del contenzioso che ciascuna di queste direzioni di pensiero instaura, ciascuna dal proprio punto di vista, con l'idea che lo sguardo disteso dalla filosofia sulle cose possa concepirsi come uno sguardo imparziale e onnicomprensivo: uno sguardo meramente descrittivo, privo d'attesa e di desiderio, perché unicamente inteso a fondare, assicurandone la stabilità, le condizioni oggettive sulle quali s'innescano i progetti di miglioramento della vita e di trasformazione del mondo. Non solo la filosofia non dispone di uno sguardo del genere – lo “sguardo da nessun luogo”, come vuole il titolo di un fortunato volume di Thomas Nagel – ma nemmeno può avallare l'immagine di un sapere che si proponga come “scientifico” perché organizzato in base a questa funzione dello sguardo e in vista del suo assolvimento. L'ipotesi stessa che il sapere si sviluppi nell'uomo in base al predominio di un'intenzione descrittiva, che la nostra conoscenza sia in prima istanza, o “per natura”, teoretica, nasconde un reticolo di presupposizioni che la tradizione filosofica ha per lungo tempo lasciato crescere acriticamente al proprio interno. Prima fra tutte l'assunzione della dimensione dichiarativa della parola come l'ambito di riferimento privilegiato in base al quale dar conto della sfera della significazione e del senso in generale; poi l'idea, con quest'assunto intimamente connessa, che il mondo possa essere concepito e descritto come fosse disabitato dall'intenzione di chi vuol conoscerlo

e s'interroga sul suo conto (quasi la fonte dell'interrogazione avesse la natura puntiforme del soggetto cartesiano). Così, quel che più fortemente viene in questione è una certa immagine dell'uomo, del suo modo di stare al mondo e, in definitiva, del mondo stesso. Il mondo non si lascia più rappresentare come un'armonia, un ordine, fissati da sempre, una gerarchia nella quale tocchi all'uomo semplicemente riconoscere il proprio posto. E' ben difficile accogliere oggi l'idea che la verità sia attingibile in uno spazio logico che non metta in gioco l'interrogante stesso, che il senso dell'essere non sia affidato al nostro aver da essere, alla responsabilità del nostro modo di prenderci cura del mondo, che possa darsi in genere un senso che non sia affidato alla realizzazione di un'intesa e la cui scoperta non implichi già un progetto e un'iniziativa d'azione. Qui, dove è in gioco dunque lo statuto stesso dell'essere e del suo legame con la parola e dove la differenza stessa fra teoria e prassi perde consistenza, la polemica coinvolge in modo centrale l'impronta metafisica del pensiero filosofico dell'occidente e l'idea classica di *epistème* che alla sua tradizione si lega; cioè l'idea, generata in risposta a una domanda estrema di rassicurazione, che possa darsi un sapere *stabile* e *superiore*, in grado di salvare e di capitalizzare le conoscenze acquisite mettendole una volta per tutte al riparo dall'esperienza e dunque dal rischio di sovvertimento e di dispersione cui la peculiarità della stessa condizione umana le espone.

Le pagine che seguono e che, sebbene rivolte esclusivamente all'analisi di un testo aristotelico, obbediscono ad un intento in qualche modo programmatico, com'è nello spirito di questa raccolta di studi, si muovono nella cornice del vasto motivo polemico di cui si è detto, nella consapevolezza della sua intensità critica e speculativa, della complessità delle sue origini e delle sue motivazioni. Esse non entrano direttamente nel merito del *topos* concettuale di cui ho brevemente riferito, non aspirano a insidiarne la solidità e a metterlo a loro volta in questione – impresa che sarebbe qui troppo ambiziosa e al tempo stesso, forse, avrebbe contorni troppo vaghi. Si occupano però di riflettere su un particolare percorso argomentativo, che per la sua eccezionale autorevolezza può ben dirsi tematicamente implicato nel compito di dar conto della concezione “classica” del primato della teoria. Mi riferisco al percorso che, nei primi due capitoli del libro A della *Metafisica*, giunge a formulare il progetto di un'*epistème* che sia sensato perseguire, data la sua natura e il suo oggetto, senza altra finalità che il sapere stesso; dunque, a puro fine di teoria. Come è noto, un tale percorso si avvale di una premessa, esibita non senza enfasi e con lapidaria concisione nel primo rigo di *Metaph.* A 1, concernente la naturale propensione degli uomini al sapere. Precisamente sul significato e sul ruolo teorico di questa proposizione, che sembra voler attestare una sorta di dato preliminare e incontrovertibile – al modo, però, in cui può esserlo un *èndoxon* assai più di una tesi che si presuma apodittica – si interrogano brevemente le considerazioni che seguono. Cercherò di far vedere come il senso di questa proposizione sia tutt'altro che scontato e di abbozzarne un'interpretazione “in-

terna”, traendo dal contesto della filosofia aristotelica condizioni e ipotesi di lettura. Lo scopo è quello di stabilire cosa si vuol dire ma anche, e forse prevalentemente, cosa *non* si vuol dire nel primo rigo della *Metafisica*. Se quanto si sostiene in queste pagine ha qualche plausibilità, sarà forse possibile per il lettore ritornare sul grande tratto polemico del Novecento (dove, beninteso, M.Weber e lo Husserl delle *Meditazioni cartesiane*, il primo Wittgenstein e il Circolo di Vienna concorrono ben più di Aristotele a forgiare il bersaglio) alla luce del sospetto che, là dove esso incontra il tema speculativo e critico dell’origine della metafisica, l’incontro si produca sotto la condizione di un sottile ma decisivo fraintendimento. È noto che nella comunicazione filosofica il fraintendimento non solo è di casa ma può esser fecondo e apportare nuove chiarezze al pensiero. Ciò non implica tuttavia necessariamente che sia insensata ed inutile l’impresa di delinearne i contorni.

1. La celebre tesi enunciata nel primo rigo della *Metafisica* è in larga misura responsabile dell’angolazione da cui Aristotele prende posto – accanto ma, per molti versi, anche a fronte di Platone – nella disputa già ben viva al suo tempo sul primato del *bios theoretikòs*. La sua pregnanza teorica deriva dalla capacità di articolare l’una sull’altra, in unico nesso, quattro fra le parole tematiche più importanti della filosofia aristotelica: l’uomo, il sapere, il desiderio, la natura. Questo nesso di articolazione è ben chiarito contestualmente all’*excursus* che, in A 1, descrive i gradi e le forme in cui si sviluppa il sapere umano e che al tempo stesso però, con un andamento circolare che rende forse meno agevole accedere al chiarimento, attinge dalla proposizione iniziale il senso e lo scopo delle proprie analisi; costruire cioè l’ipotesi, poi oggetto di specifica indagine in A 2, di un sapere superiore a ogni altro quanto all’oggetto e alla provenienza, che rimane tuttavia “da ricercare”. L’ampia sequenza argomentativa che si sviluppa senza sosta nei primi due capitoli di A, e che qui do per nota nei suoi termini testuali, trova dunque nella proposizione iniziale non solo una premessa ma in certo senso anche lo scenario nel quale ambientare il suo movimento.

Quel che Aristotele asserisce è che in *tutti* gli uomini, semplicemente in forza della loro natura e non di una scelta o di un *habitus* che possa dirsi in qualche modo acquisito, il sapere è oggetto di desiderio; lo è, dunque, incondizionatamente, come può esserlo – se utilizziamo come schema interpretativo il celebre proemio dell’*Etica nicomachea* – un bene (un *fine* delle nostre azioni) che desideriamo per sé stesso (*o di’auto bulòmetha*), che vogliamo cioè senza condizioni (la modalità della *òrexis* è appunto la *bùlesis*) e non già in vista di qualcos’altro, in vista dell’utile o di un bene ulteriore che possa per suo tramite derivarcene ¹.

Che questo sia il senso della proposizione, ce lo dice la prova, il *semèion*, che Aristotele subito dopo (alle ll. 21-27) ce ne offre, traendola dall’osservazione della modalità più elementare del sapere umano, che è la *àisthesis*: ne è se-

gno, egli dice, l'amore per le sensazioni (*hè ton aisthèseon agàpesis*), che amiamo appunto in vista di se stesse (*di'hautàs*), indipendentemente dal bisogno. Così accade che «scegliamo fra tutte il vedere (*to horàn hairùmetha*) non solo al fine di agire ma anche se non abbiamo in animo alcuna azione».

Tuttavia, proprio la natura dell'argomento fornito proietta un'ombra problematica sul nostro schema interpretativo: lo si potrà pur volere *in vista di sé stesso* – sia pure la *bùlesis*, dunque, la modalità del desiderio che lega l'uomo al sapere –, resta però il fatto che un'attività come il sapere è costitutivamente *in vista d'altro*. Il nostro non sarebbe un *sapere*, ma solo un opinare, un credere, un immaginare, un congetturare, un sognare, se non fosse fatto in tal modo da raccogliersi in atto *solo* in vista del messaggio proveniente dalle cose stesse, dal loro potere di sorprenderci e di informarci per quel che sono e non per quel che vorremmo che fossero. Qui è in gioco una differenza di non secondario rilievo. Non per nulla le cose che stanno in questa relazione costitutiva con il sapere sono indicate da Aristotele, e in genere dal linguaggio filosofico dei greci, come *ta onta*. Molte sono infatti le relazioni che possiamo intrattenere con ciò-che-non-è: possiamo immaginarlo, opinarlo, desiderarlo, temerlo, possiamo ingannarci o esser nel vero a suo riguardo, possiamo persino utilizzarlo per elaborare i nostri modelli di interpretazione delle realtà. Quel che però certamente non potremo fare è *conoscerlo*. A decidere se qualcosa sia effettivamente un *sapere* e non un *immaginare di sapere* è in ultima istanza una differenza che cade oltre il sapere e, in questo senso, ogni sapere è sempre, costitutivamente, sapere *di* altro (dove *di* ha anche il valore di un genitivo soggetto e di un genitivo di possesso). Qualunque atteggiamento intenzionale ci pone in relazione con altro; ma è nel sapere che veniamo posti in questa relazione *a partire dall'altro*. Tutto questo è però ben presente all'argomentazione aristotelica e anzi ne fa parte. Non per nulla, alle ll. 25-26, si precisa che la causa per cui scegliamo il vedere è che questa sensazione «più di ogni altra ci fa conoscere e mostra molte differenze». Se *scegliamo il vedere* e dunque (se abbiamo occhi) *vediamo*, sono le cose stesse che ci si fanno incontro in carne e ossa. Chi desidererebbe dunque il sapere, se non per amore delle cose che per suo tramite ci si comunicano?

Credo sia essenziale riconoscere, nel cuore dell'asserzione aristotelica, questo nesso fondamentale che riferisce il sapere all'«essere in vista d'altro» e ce lo restituisce come la condizione sotto la quale il desiderio si riferisce alle cose per quel che sono in sé stesse e non già in relazione ai nostri bisogni e alle nostre inclinazioni soggettive. Rischieremmo altrimenti di piegare il testo a condizioni di lettura che, sebbene in apparenza le più ovvie, ne renderebbero il messaggio incompatibile con un altro e altrettanto fondamentale insegnamento aristotelico. È noto che, per Aristotele, nulla contraddistingue la natura umana più profondamente della condizione per cui il sapere si offre come il medio nel quale prende avvio il movimento inteso alla realizzazione di quei beni che, sia pure in vista d'altro e per l'appagamento delle necessità del no-

stro ben-essere, sono oggetto del nostro *desiderio*. Proprio in quanto è soddisfatta questa condizione, la parola *desiderio* designa ora non più la *bùlesis* (né l'*epithymia* o il *thymòs*) ma il desiderio razionale, la *òrexis dianoetikè*, di cui si dice nell'*Etica nicomachea* e nel *De motu animalium* ². A prender corpo, qui, non è solo l'idea della *techne* come saper fare, cioè come attitudine non già al fare ma al far bene – a muoversi dunque non già semplicemente in vista del fare, bensì della *buona riuscita* del nostro fare –, ma la nozione stessa di *proàiresis*. *Pro-hairèin*, non è solo desiderare, ma pre-scegliere, preferire, anteporre qualcosa ad un'altra; è già atteggiarsi in un movimento. Proprio perché il desiderio, nell'uomo, può aver radice nel sapere, esso ha potere di metter capo ad un movimento volto alla realizzazione di quel che effettivamente, e non solo in apparenza, conviene al miglioramento della vita di ciascuno e dell'intera comunità; e proprio perché in lui il desiderio ha questo potere di discernimento, l'uomo è l'unico animale autenticamente capace di *proàiresis* e dunque, in senso stretto, di *praxis*. Non sempre questo potere è posto effettivamente in atto; tuttavia, solo se e nella misura in cui riteniamo che ciò accada, è sensato per noi interpretare una qualche trasformazione di stati di cose, che metta capo ad un assetto del mondo maggiormente conforme al nostro desiderio, come dovuta non solo alla natura o alla sorte ma anche alla causalità del nostro stesso desiderio.

È questo, a mio avviso, un insegnamento fondamentale della filosofia pratica. Kant lo ripropone originalmente quando, con qualche durezza espressiva, definisce la vita come «il potere di un essere di agire in base alle leggi del potere di desiderare» e il potere di desiderare come «il potere di quest'essere di essere causa, mediante le proprie rappresentazioni, della realtà degli oggetti di queste rappresentazioni» ³. È chiaro che, in quella che Kant indica come la “facoltà superiore di desiderare”, una simile costruzione, senza la quale non comprenderemmo poi l'ipotesi di una causalità per libertà né l'idea di ragione pura pratica, funziona perché la forma della “rappresentazione” mediante la quale viene in atto il potere del desiderio di metter capo al movimento, non è il sentire, l'immaginare, l'opinare, il credere, ma il sapere.

Possiamo ora riformulare in modo più articolato la nostra ipotesi interpretativa. Se l'asserto iniziale di *Metaph.* A non contraddice l'insegnamento di cui si è detto, è perché in realtà lo richiama e lo presuppone allo stesso modo in cui ne è, a sua volta, presupposto. Esso non contrappone affatto il modello di un sapere che sia desiderato in vista della sua utilità a quello di un sapere che sia desiderato per se stesso. Asserisce piuttosto che l'essere termine *ultimo* e *primo* del desiderio costituisce la condizione sotto la quale il sapere, nell'uomo, si rende disponibile come il *medio* nel quale il desiderio viene posto in movimento in vista d'altro. È certamente un fatto che l'uomo desideri il sapere a proprio vantaggio e a vantaggio delle cose necessarie al suo vivere, se è vero che è per il tramite del sapere che egli si rapporta a se stesso e alle cose sulle quali si appuntano il suo desiderio e la sua cura. Che sia *desiderato per*

se stesso è tuttavia la condizione sotto la quale il sapere è comunque *desiderabile* (qui nel senso di *hairèin*, di *proairèin*, scegliere, ricercare, perseguire) *dall'uomo*. Come potremmo, altrimenti, sensatamente affermare che, per natura, nell'uomo il sapere non ha altro fine che il sapere, se intendiamo – come certamente l'Aristotele della filosofia pratica ci insegna a intendere – che l'uomo è tale, per natura, che, nel suo *sapere*, ne va del suo stesso essere?

Se però adottiamo questa ipotesi di lettura, è chiaro che abbiamo già stabilito alcuni paletti di confine, sui quali occorre vigilare con la dovuta cautela e attenzione: nulla, nella tesi della *òrexis tu eidènai*, ci autorizza ancora a prospettare il sapere come un bene della cui acquisizione sia prescritto (come massimamente *necessario*) all'uomo di prendersi cura e nemmeno come la meta di un corso effettivo d'azione, sicché risulti *èulogon* affermare che la condizione di chi possiede il sapere è più felice della condizione di chi ne è ancora in cerca ⁴. Ciò non toglie che un'attività come il sapere e come la *theoria* stessa siano configurabili, per altro verso, come una particolare azione (*praxis tis*), che si possa dunque intraprendere a preferenza di altre o per se stessa o in vista d'altro. E certamente proprio quest'ultima contrapposizione Aristotele tiene ferma, nella misura in cui tutto il suo percorso argomentativo è impegnato a costruire l'ipotesi di un sapere che abbia senso perseguire al solo fine di sapere. Tuttavia, non è *ancora* di questo che si sta parlando all'inizio di *Metaph.* A e non è su questa contrapposizione che insiste immediatamente la tesi «*tutti gli uomini per natura desiderano il sapere*». Qui si allude a una modalità del desiderio che sta a monte di ogni scelta e ne è anzi la condizione. La differenza che si vuol marcare non ha nulla a che vedere con l'ambito degli stati d'animo, delle rappresentazioni mentali, delle inclinazioni soggettive, in vario modo riferibili a un modo di autopercepirsi del soggetto che, in questo caso, troverebbe giustificazione non già in una qualche condizione culturale acquisita, in un *habitus* comunque lodevole, bensì nella natura stessa dell'uomo (anche se pochi uomini sarebbero poi capaci di farsene carico fino in fondo). Essa delinea piuttosto una struttura, una forma. Che il sapere sia termine ultimo del desiderio è una condizione che si iscrive profondamente nella natura dell'uomo e tuttavia, così iscritta, non riguarda immediatamente l'uomo, le sue speranze, le sue attese, i suoi desideri, il suo aver da essere, bensì un modo d'essere o di appartenersi, nell'uomo, del sapere e del desiderio. Così, là dove Aristotele ci prospetta il sapere quale termine ultimo del *desiderio*, non vuole affatto prospettarcelo come termine ultimo di un *movimento* cui il desiderio metta capo, cioè come una sorta di fine ultimo, un'attività o un modo di vivere in vista della cui acquisizione prenda avvio una qualche iniziativa d'azione. Qui non si tratta del movimento ma solo della sua *archè*: del desiderio. Ciò non esclude che l'attività del sapere possa essere rappresentata come un *fine* in vista del cui conseguimento valga la pena di intraprendere un movimento, un'iniziativa di azione. Tuttavia, qualunque iniziativa a riguardo è già in se stessa compresa e raccolta nel fine in vista del quale si genera; in essa, il sapere

è necessariamente già in atto. Aristotele vuol dirci anzitutto che il modo d'essere e d'essere appreso del sapere – penso alla celebre opposizione di *Metaph.* Θ 6 – ha il carattere della *praxis* e dell'*enèrgheia* e non quello della *kinesis* ⁵. Ancora una volta, a guidarci in questa direzione sono le linee immediatamente successive, ossia il contenuto della “prova” ricavabile dalla *agàpesis ton aisthèseon*. Qui è evidente che non si sta contrapponendo il modo d'essere di un sapere che abbia senso perseguire *hina pràttomen* al modo d'essere di un sapere che venga perseguito solo in vista di se stesso. In nessun caso potremmo configurare il vedere e l'*aisthànesthai* in genere come un bene *in vista del quale* intraprendiamo un qualche movimento, per l'ovvia ragione che nella *agàpesis ton aisthèseon* il *desiderio* di sentire o di vedere non è certo pensabile come una rappresentazione che si istituisca a monte del vedere e del sentire. La rappresentazione è il sentire stesso e Aristotele fa riferimento a una tensione che si istituisce immanentemente al sentire. Nella misura in cui assume questo riferimento come *semèion* di quel che si è appena asserito, è chiaro che egli vuol parlarci di un modo peculiare in cui il sapere come tale viene in atto nell'uomo: dalla sua manifestazione più elementare, la *àisthesis*, fino a quella più compiuta, la *sophia*. Non si tratta, allora, solo di asserire che il sapere ha lo statuto dell'*enèrgheia* ma che questo suo modo d'essere ha un punto di tangenza con la *natura*, con il modo d'essere, dell'uomo. Questo punto di tangenza è la *òrexis tu eidènai*, dove la *òrexis* si precisa ulteriormente come *agàpesis* e come *philia*. È scritto nello statuto stesso del sapere che non vi sia sapere senza desiderio, cioè fuori da quella struttura, da quella condizione formale, che è l'*amore del sapere*. Non può esserci *sophia* senza *philo-sophia*. Ma questa stessa regola è scritta nella natura dell'uomo. Ciò significa che uno strumento come il sapere non si lascia possedere dallo *zoon logon echon* al modo in cui si possiede un occhio, un braccio, una barca o un passaporto. Nei confronti del sapere, il *possesso* stesso, lo *echein*, si precisa e si manifesta nell'uomo come una relazione di *desiderio*. In questo l'uomo e il sapere si somigliano. Il sapere *si* appartiene al modo in cui appartiene all'uomo. Non possiamo separarlo, anche nell'uomo, dalla *òrexis*. Non c'è nulla in mezzo; perciò il sapere è termine primo – e in questo senso anche ultimo – del desiderio. Non a caso Aristotele si sofferma più volte, nell'*excursus* di A 1, a mostrare come questa condizione sia operante in qualunque sapere e ad ogni livello di acquisizione del sapere. E nella misura in cui il termine *sophia* viene anzitutto utilizzato come espressione valutativa, per indicare la condizione propria di chi sa, potremmo ben dire, rovesciando agevolmente i termini della relazione che, nella *agàpesis ton aisthèseon* – che fa tutt'uno con l'atto dell'*aisthànesthai* – è già operante una prima elementare forma di filo-sofia o per meglio dire che, in essa, la *àisthesis* appare come la prima forma di filo-sofia.

Avremmo così ricavato dallo stesso insegnamento di Aristotele alcuni parametri di riferimento irrinunciabili per una corretta comprensione dell'asserto iniziale della *Metafisica*. Tuttavia, se da questi elementi ormai acquisiti ritornia-

mo al nostro testo, ci avvediamo che proprio ora esso ci dà maggiormente a pensare. In realtà, non abbiamo fatto altro, forse, che delineare i confini della questione che vi è racchiusa e che mette silenziosamente in moto il lungo percorso argomentativo destinato a concludersi in A 2. Ciò che inequivocabilmente vi si afferma è che il sapere è termine ultimo del desiderio; che è proprio della natura umana desiderarlo per se stesso. Ciò significa che qualcosa del desiderio umano rimane fermo presso il sapere, non se ne allontana, e non transita oltre. Se il sapere è sempre costitutivamente in vista d'altro, tuttavia per natura, negli uomini, esso è desiderato per sé stesso e non già in vista della cosa *della* quale appunto è sapere. Qui, nel riferimento alla natura e all'uomo, si delinea la soglia di un'opposizione più sottile di quelle fin qui incontrate, che è più difficile, eppure, questa volta, necessario, tenere ferma; non perché non sia vero che il sapere è sempre, in qualunque sua forma, in vista d'altro, ma perché l'*essere-in-vista-di* è da intendere ora come una soglia, un valico nel quale, tuttavia, qualcosa, del desiderio umano, non *passa* perché su questa soglia infinitamente si trattiene.

È una soglia difficile da custodire; difficile e anche controintuitiva, perché la nostra immaginazione è invece indotta a trapassare con piena ragionevolezza dall'amore per il sapere all'amore per l'oggetto del sapere. E il passaggio diviene più inclusivo e cogente quando anche la meta del desiderio è tale per sua natura da non lasciarsi raggiungere che *nel* sapere: come è appunto il caso degli *akineta*, di quelle «cose mirabili e divine» che formano l'oggetto proprio della *filosofia prima*. Così anche il passaggio *teologico* di A 2, che sappiamo atteso dall'argomentazione aristotelica come quello risolutivo, è già pienamente in vista. In realtà, esso si è innescato troppo presto. Se lo lasciamo irrompere così disinvoltamente sulla scena siamo costretti a distruggere tutto il lavoro fatto e ad intendere che nella proposizione iniziale si stava già implicitamente parlando della *filosofia* come di quel *particolar* modo di atteggiarsi nei confronti del sapere che è già un *particolare* sapere. Della maggior dignità, della superiorità assiologica, di questo sapere si voleva dunque dar la giustificazione, cercandola (in barba alla legge di Hume) nella natura stessa dell'uomo; quasi non fosse vero per Aristotele che qualunque altra forma di sapere spessa autenticamente *in vista d'altro* nel gesto della *proairesis* ha egual diritto di fare appello a quel che di più peculiare è nella natura dello *zoon logon echon*.

Occorre invece intendere all'opposto. Occorre che il senso nel quale la *àisthesis* appare retrospettivamente come la forma prima di filo-sofia sia bensì il medesimo senso in cui la filo-sofia si lascerà cogliere e specificare come *filosofia prima*, ma non sotto il medesimo rispetto e, soprattutto, non *nel medesimo tempo*. In altri termini, se desiderare di *sapere* è una condizione che ci pone per se stessa in una relazione di desiderio con la cosa di cui vogliamo aver notizia, allora nell'asserzione che *tutti gli uomini, per natura, desiderano sapere*, occorre leggere qualcosa come una pausa di arresto, un tempo assoluto di sospensione – un tempo logico, non un tempo rappresentato nell'immagi-

nazione – a carico di ciò che Aristotele indica come “desiderio”; quasi il balenare di una differenza impareggiabile, che ha un che di singolare, di *àtopon*, poiché non può aver luogo *fra* le due verità in questione – l’una concernente il modo d’essere del sapere (come *essere- in-vista-di*) e l’altra concernente il suo modo d’essere, per natura, nell’uomo – che si vogliono in intima connessione, e tuttavia deve pur essere da qualche parte, perché questa connessione abbia senso. Se c’è questo punto di arresto, questa scansione di tempi logici, esso darà anche conto della necessaria *di-slocazione* del passaggio teologico che fonda il primato della teoria e che domina così autorevolmente la scena dei primi capitoli di *A*. Ma se non c’è, allora l’intera scena si distrugge, perché la proposizione iniziale si traduce senza ostacoli nell’affermazione che *tutti gli uomini per natura desiderano sapere quel che nel sapere stesso si fa loro incontro*.

Così intesa, essa è falsa. È clamorosamente smentita dal buon senso, oltre che dagli stessi insegnamenti di Aristotele. E la sua falsificazione ha per i greci un andamento paradigmatico, una cadenza di tragedia, su cui sempre sovrasta la verità intollerabile del detto di Sileno. Che dire del desiderio di sapere *di* Edipo, l’uomo che facendo parola di sé scioglie l’inganno della Sfinge e salva la *sua* terra, che gli rimane ignota? Come parlare sensatamente di *theoria*, come trar luce al cospetto dell’oscura verità che fin dall’inizio a sua insaputa lo sovrasta, lo insegue e alla fine gli balza addosso, attraendolo nel suo cono d’ombra? Che egli apprenda alla fine quel che ancora di vero, dell’inganno del mostro, restava da sapere, potrà essere nel desiderio degli dei o del destino, ma non certo, sensatamente, nel *suo* desiderio. La sentenza che lo obbliga a trafiggersi gli occhi dice inappellabilmente il vero; ed è plausibile che all’apprendimento del vero Edipo non possa sottrarsi a causa del desiderio che, in lui, tende per natura al sapere. Tuttavia quella verità resta per il suo desiderio intollerabile. È *vero* che egli è assassino del proprio padre e fratello delle proprie figlie. Ma concluderne, per ciò stesso, che saperlo sia cosa migliore e più desiderabile per lui che non saperlo, o che a un sapere come questo tendesse in ultimo, in lui, il desiderio, è un’inferenza insensata che oltraggia e calunnia la *natura*. Che il desiderio muova la cosa a ricercare da se stessa le condizioni che si addicono al suo benessere e a fuggire quelle che vi si oppongono, questo è appunto per Aristotele la natura. Che si dia qualcosa come una *natura* significa appunto questo: che l’opinione che essere sia meglio che non essere, vera o falsa che sia, è iscritta a dispetto di Sileno nelle cose stesse; che nelle cose che sono da natura il desiderio muove verso l’essere, è desiderio *di* vita e non *di* morte, *ghènesis* e non *phthorà*, *physis* e non *thnesis*.

Se vale dunque l’asserzione che tutti gli uomini per natura desiderano il sapere, allora fra la verità e il sapere si apre nel desiderio uno scarto sottile che non va colmato. Sarebbe ingiurioso farlo e la natura stessa non lo tollererebbe. E Aristotele sa ben custodire questo scarto; non per nulla, in *Metaph.* Λ, in un passaggio cruciale dell’argomentazione che sta per approdare alla *nòesis noèseos*, nota che «il *nus* e la *nòesis* possono anche appartenere a chi volge la

mente a ciò che è peggiore» ma avverte che «ciò è da fuggire (vi sono infatti alcune cose che è meglio non vedere che vedere)»⁶. Anche questo prova che l'intenzione descritta all'inizio della *Metafisica* come *scegliere di vedere* si riferisce alla natura del vedere stesso, la natura che il sapere ha nell'uomo, non già ad un'azione che sia bene comunque, per l'uomo, intraprendere. Ritengo, peraltro, che gran parte del più arduo insegnamento filosofico di Aristotele sia investito sull'ammonizione che ho ricordato: non ogni notizia è *buona* da sapere, non ogni verità *merita* di essere svelata; vi sono verità cui non è lecito rassegnarsi e che a buon diritto, nel desiderio razionale del saggio, si *vuole* non siano.

2. Credo che quanto detto serva bene ad apprezzare l'essenzialità dello scarto attorno al quale prendono senso l'asserzione iniziale di *Metaph.* A e l'intera costruzione che su di essa si regge. Tutto il discorso di Aristotele risulterebbe assai calunniato, se rimpiazzassimo l'asserzione iniziale con un'altra che suonasse come "tutti gli uomini per natura vogliono (desiderano, tendono a) conoscere il vero", quasi vi si attestasse di una volontà di sapere esposta ad un sublime e tragico destino di contraddizione, come quella dell'asceta cristiano di cui raccontava Nietzsche. Quel che si asserisce non è che tutti gli uomini *vogliono sapere*, bensì che essi vogliono *il* sapere, cioè che tendono a quella condizione che è il *sostare* nell'atto del sapere. Non l'amore per il vero è dunque la cosa di cui si parla nel primo rigo della *Metafisica*; semmai l'amore per la figura o la *forma* del vero; qualcosa di simile alla "gioia del riprodurre (*kairèin tois mimèmasi*) che apre il IV capitolo della *Poetica* e che spiega come mai «godiamo – tanto più quanto più rigorosamente esse siano realizzate – nel contemplare le immagini di quelle medesime cose che nel reale guardiamo con sofferenza»⁷. Questo godimento si associa per Aristotele al fatto di ravvisare, contemplando l'immagine, la cosa stessa che l'immagine raffigura. E tuttavia un simile evento, che è espressione di un apprendere e di un inferire (*mathènein kai syllogizesthai*), non ha luogo che nell'atto stesso del *contemplare*, dato che non necessariamente ciò che è riconosciuto sarà stato già visto prima, nella realtà⁸.

Quel che dunque fissa nel sapere il termine ultimo del desiderio è qualcosa che del desiderio rimane *in esubero* rispetto al vero, perché non transita, come si diceva prima, nella materia del sapere, non passa dunque nella cosa *della* quale il sapere è di volta in volta, per l'appunto, sapere. Ciò non toglie nulla però al fatto che, proprio in forza della particolare natura del desiderio che in esso dimora, il sapere sia sempre sapere *d'altro* e sapere *del* vero. Perciò, in questo trattenersi del desiderio nel puro atto del sapere, nella sola forma del vero, balena, come dicevo, qualcosa di impareggiabile, di *perissòn*, al modo in cui *impareggiabili* (*perittà*), e *meravigliose*, e *difficili* e *daimoniche*, ma *inutili* sono le cose che *si diceva sapessero Talete e Anassagora*⁹; ma anche al modo in cui *impareggiabili*, eccellenti, sono *tutti* coloro di cui si dice, in *Me-*

taph. A 1, 983a1-2, che *dovrebbero essere sventurati* se davvero la divinità fosse invidiosa di questa loro *eccellenza*. Ciò che è in esubero a questo modo, proprio perché termine ultimo del desiderio, non mette *necessariamente* il desiderio in movimento, non potrebbe esser per sé oggetto di *proàiresis*, di preferenza; né dunque la volontà di possederlo potrebbe esser, per sé, l'intenzione in base a cui prende avvio un corso di azione. Infatti, come si dice in *Top.* Γ 2, 118a6-15, «le cose che sono in esubero (*ta ek periusias*) sono certamente migliori di quelle necessarie, ma solo talvolta anche preferibili [...]. Talvolta invece le cose migliori non sono anche preferibili (*hairetòtera*). Non è infatti necessario che, se migliori, le cose siano anche preferibili. Così far filosofia è certo cosa migliore che far denaro, ma non è preferibile per chi manchi del necessario. L'esubero si dà quando essendovi già il necessario, qualcuno voglia provare in più a procurarsi qualcosa che appartiene all'ordine del bello (*tinà ton kalòn*)».

Credo che queste indicazioni forniscano un'ottima guida alla lettura della celebre tesi di *Metaph.* A 2, che lega la condizione del sapere teoretico alla libertà dal bisogno, aiutandoci a comprendere come ciò che anzitutto vi si vuol mostrare è il carattere non *necessario*, per l'uomo, della *ricerca* del sapere. Il *bene* che per l'uomo è necessariamente il sapere – sebbene termine naturale del suo desiderio – appartiene all'ordine del superfluo.

Se dunque di una *necessità del superfluo* si parla in qualche modo nel primo rigo della *Metafisica*, è perché se ne parla nei termini di una struttura in cui si iscrive e si lascia apprendere la *natura* dell'uomo. L'amore per la forma, l'amore *della* forma, è ciò che raccoglie in un unico termine quest'eccedenza, questo gratuito sopravanzare del sapere sulla verità e del desiderio sul movimento. Dice quel che resta di superfluo, di impareggiabile nel rapporto fra verità e sapere; *impareggiabile*, perché irriducibile all'esperienza che di volta in volta facciamo del nostro agire e del nostro stesso sapere che è sempre, necessariamente, sapere *d'altro*, anche se questo resto impareggiabile è poi la condizione della nostra esperienza. Vi si fa presente, dunque, qualcosa che, pur appartenendo al *nostro* sapere, sopravanza incessantemente il modo nel quale ci è dato di abbracciare, di *possedere*, il nostro sapere. È, per molti versi, l'eccedenza che Hegel, nella *Fenomenologia dello Spirito*, tenterà di calcolare per modi di storia. Ed è precisamente questa eccedenza ciò che Aristotele intende come *theoria*. Ma così *theoria* indica, per lui, anzitutto la condizione imprescindibile di avvio di ogni sapere, di ogni movimento, di ogni fare che sia proprio dell'uomo.

Dobbiamo tener presente, dunque, questo senso “strutturale” di *theoria* per evitare di distruggere la sottile sproporzione che si annida nell'ipotesi stessa di una *theoretikè epistème* (che è poi in sommo grado la *teologia*), quale Aristotele giunge a formularla in *Metaph.* A 2 e soprattutto in *Metaph.* E 1. Se la parola *epistème* implica un *possesso*, un dominio stabile del sapere, nessun sapere del quale valga la pena per l'uomo acquistare *epistème*, per quanto alto

e nobile possa esserne il contenuto, sarà tale da *pareggiare* l'eccesso di cui dicevo. L'intera progressione istituita in A 1, sull'asse dell'opposizione fra *to dióti* e *to hóti*, dalla *àisthesis* fino alla *sophia* tende ad attestare l'inderogabilità di questa regola e al tempo stesso la presuppone come la condizione che ne rende possibile il senso. Fraintenderemmo pesantemente tutto il senso della progressione, se pensassimo che il disegno di una *filosofia prima*, nel quale idealmente essa converge come nel suo termine ultimo, pone fine allo scarto formale fra la verità e il sapere; al contrario, è proprio là che lo scarto è condotto alla sua fonte. Cessiamo di vederlo, anche se Aristotele non si stanca mai di porlo sotto i nostri occhi, perché il pensiero, come dicevo prima, corre troppo rapidamente al fatto che il *theòs*, il Dio, è l'oggetto proprio della *filosofia prima* e che in Dio sono finalmente lo stesso la verità e il sapere. Ma per l'appunto questa coincidenza annuncia per Aristotele l'apertura dello spazio proprio della *theoria*, e non già soltanto un suo contenuto possibile, per sé, certamente, il *più alto*. L'essere, appunto, un tale contenuto *per sé stesso* il *più alto* istituisce l'eccedenza che viene appunto indicata come *theoria*; dice il punto nel quale essa inizia. Fonda l'eccellenza della teoria, ma la fonda in quel modo per cui una tale eccellenza risulta appartenere alla teoria per se stessa e non a paragone di *altre* opere del sapere, poiché la teoria stessa è, nel suo termine proprio e primo, una tale eccellenza. Occorre fare attenzione a questo punto, non dimenticare che quella di Dio non è una *verità* che sporga oltre il *sapere*, così che finendo nel sapere di Dio – nel possesso di questa verità, dunque – il desiderio cessi di finire semplicemente nel sapere e il sapere cessi di esser termine del desiderio. Occorre leggere la conclusione di A 2 in modo da non mandarla in rotta di collisione con la premessa da cui prende avvio. Quel che si dice nell'inizio della *Metafisica* è che del sapere si dà per natura, nell'uomo, una *òrexìs* che *nessun* possesso, *nessuna epistème* può saturare, perché il desiderio è la modalità stessa del possesso. Non lo può, dunque, nemmeno quell'*epistasthai* del quale Aristotele preannuncia incidentalmente in A 2 (982b20-21), rovesciando sottilmente i termini della relazione, che val la pena di perseguirlo (*diokèin* è il verbo che usa) unicamente *per il sapere* (*dià to eidènai*). Persino l'*epistème* che ha il Dio per oggetto va dunque cercata e preferita al solo fine di sapere; essa anzi in sommo grado (poiché non essendo il suo oggetto a portata di mano, nulla da *fare* vi sarebbe altrimenti per il desiderio). Meno che mai il possesso della *theologhikè epistème* potrebbe dunque colmare l'eccedenza del desiderio che rimane, per gli uomini, nel sapere, se il sapere che essa procura, anziché risolvere questa eccedenza, non vi soggiornasse a sua volta *per intero*; in modo tale però da fondarla, nominandola nel suo *principio*. E ciò, ovviamente, non sarebbe possibile se Aristotele non concepisse un tale sapere come la *vita* stessa del Dio e dunque non concepisse anzitutto la vita del Dio come *theoria*; se, in A 7, non concepisse il Dio soltanto come *forma* di cui non si dà materia, pensiero in cui la conoscenza non tende che alla conoscenza, atto il cui desiderio non mette capo che al movimento d'altri; se infine quest'at-

to, questo sopravanzare assoluto della forma e del desiderio, non fosse da lui indicato come il *principio* «al quale il cielo e la natura sono sospesi»¹⁰. Nemmeno una cosa come il Dio avrebbe dunque potere di pareggiare lo scarto fra la verità e il sapere, se *Dio* non fosse il nome *proprio* di questa eccedenza. E per esserlo non ha nemmeno bisogno di esistere. Proprio perché *Dio* non è solo ciò che eccede il mondo e quanti vi abitano ma è il nome stesso di questa eccedenza è possibile pensare un punto di intersezione fra la vita del Dio e la vita dell'uomo.

Che però *si dia* veramente *al mondo* qualcosa come il Dio, che anche il Dio sia annoverabile nell'ambito di ciò che i greci indicavano come *ta onta*, è la premessa che giustifica agli occhi di Aristotele la superiorità del *bios theoretikòs*, così come ci viene prospettata in *Eth. Nic. Z* e *K*. Ciò che egli sembra sostenere e che se c'è davvero qualcosa come il Dio, allora la *natura* ha ragione: l'essere vale più che il non essere, il vero è per sé desiderabile (*preferibile*) e apprendere vale per l'uomo più che il non sapere. Così la *notizia* che si dia al mondo qualcosa come il Dio ha il senso di una nuova mobilitazione delle cose a partire dal desiderio che è nell'uomo. Essa si iscrive in un progetto che osa farsi carico di contraddire l'intollerabile verità del detto di Sileno.

Tutto è dunque come "sospeso" a un'ipotesi. Ma se l'ipotesi è vera (darcene la certezza è qualcosa che anche per Aristotele, forse, va oltre l'ardua fatica teorica di Λ), allora l'apprenderlo è qualcosa che appartiene per sé all'ordine del *bello* e dunque non solo ha senso parlare della *theoria*, il luogo della connessione invalicabile fra il desiderio e il sapere, come della forma che per natura il sapere ha negli uomini, ma ha senso che questo luogo sia a sua volta indicato a tutti gli uomini come termine del desiderio; cioè come qualcosa cui, sebbene appartenga all'ambito del superfluo, è lecito in sommo grado aspirare (e qui aspirare ha il significato di *preferire*, di *proairèin*).

È questo il passaggio che, mentre formula compiutamente l'ipotesi di una *pròte philosophia*, delinea il *primato* della teoria; radica cioè l'eccellenza della *theoria* nel vivere e nell'agire umano. Esso non fonderebbe – val la pensa di ribadirlo – l'eccellenza della *theoria*, ma solo l'eccellenza della *theoria del Dio*, se il Dio non fosse pensato come il nome proprio della *theoria*. La premessa teo-logica su cui si regge il passaggio non dice che approdando al sapere del Dio il desiderio si acquieta, infine, nel sapere (il che, nell'ottica aristotelica, non suonerebbe falso ma privo di senso), bensì che c'è una causa del fatto che nell'uomo il desiderio *non cessi mai*, per natura, di acquietarsi, di terminare, nel sapere: se si dà qualcosa come il sapere *del Dio*, allora è nel loro principio che hanno termine comune l'oggetto del pensiero e quello del desiderio; poiché, come si dice in Λ 7 (1072a7), «di essi, i termini primi sono gli stessi (*ta prota ta autà*)».

Ma questo passaggio fonda una connessione sottile e ardua che torna, a mio avviso, in ogni rigo di Aristotele e conferisce al suo concetto di teoria il senso imprescindibile di un progetto: dove non c'è questione se non del sape-

re, proprio allora non ne va per noi *solo* del sapere. Dopo tutto, è *negotium*, è affar proprio dell'uomo, che Sileno abbia torto!

Se teniamo fermo questo punto nel leggere il percorso argomentativo di *Metaph.* A 1-2, possiamo meglio comprendere per quali vie la tesi aristotelica del primato della teoria, pur non parlandoci dall'inizio alla fine che del Dio, possa pretendere di trovar fondamento nella natura stessa dell'uomo; e inoltre come mai, in forza di questa stessa tesi, che serve a dare un senso e una prospettiva al vasto lavoro di ricerca documentato nei 14 libri della *Metafisica*, la struttura di irriducibilità del legame reciproco fra desiderio e sapere, la *theoria* dunque, possa determinarsi non semplicemente come la *vita* del Dio e come la *forma* che sempre il sapere ha nell'uomo, ma anche, lo si diceva, come una *forma di vita*, che gli uomini, per la sua eccellenza, possono ragionevolmente *scegliere* e preferire ad un'altra. E qui certamente si asserisce qualcosa che ha vasto e vario riscontro nell'esperienza umana.

Possiamo però ugualmente comprendere la bellezza e la fragilità della tesi ulteriore di Aristotele concernente il primato etico, l'universale preferibilità, di questa forma di vita, se comprendiamo appunto che si tratta di un'altra tesi. Quel che vi si afferma è che la teoria – intesa, ribadisco, come una forma di vita, come una particolare *praxis* umana, l'attività propria dell'*otium*, della *scholè* – è da prendere come la cosa più desiderabile per chi abita il cuore della *polis* (e non già per chi ne è al margine come il Dio e come le fiere). Una simile conclusione non sarebbe plausibile se la *polis* non fosse intesa metonimicamente da Aristotele come la comunità degli uomini liberi e se l'ideale della *scholè*, di un vivere tutto intestato all'*eccellenza* del sapere, non trovasse adeguata proporzione in quella particolare attitudine ad *amare il superfluo*, a non risolvere il senso del proprio agire e del proprio vivere nella cura per i bisogni e le necessità del vivere bene, che esprime la condizione propria dell'uomo *libero* a fronte di quella dello *schiaivo*. Per questa contrapposizione che la sostiene, carica di bellezza e di forza teorica e progettuale, la tesi della preferibilità della *scholè* merita di essere abbandonata, deposta, dinnanzi alla notizia che fra *tutti gli uomini* è stretto un nuovo patto di solidarietà per cui nella *polis* nessuno può più dirsi libero finché qualcuno è schiaivo. Se ci decidiamo ad abbandonarla non è dunque perché non funziona l'argomento su cui si regge ma perché è cambiato qualcosa da Aristotele a noi. E forse il cambiamento si lascia meglio apprezzare se sappiamo cogliere la forza di quell'argomento. Per natura, *tutti* gli uomini desiderano il sapere. La notizia del nuovo patto, che non appartiene all'età di Aristotele, si iscrive in quel medesimo progetto di mobilitazione del mondo, ancora per tanti versi in gestazione nella storia umana, in cui si iscrive per Aristotele la notizia che al mondo si dà qualcosa come il Dio.

¹ Cfr. Arist., *Eth. Nic.* A 2, 1094a18-22.

² Cfr. Id., *Eth. Nic.* Z 2, 1139b5; *De motu* 7, 700b20.

³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, p. 114.

⁴ Cfr. in questo senso Arist., *Eth. nic.* K 7, 1177a26-27.

⁵ «Non si cammina e al tempo stesso si è già camminato, non si costruisce e al tempo stesso si è finito di costruire, né si sta divenendo e al tempo stesso si è divenuti [...]. Invece lo stesso soggetto vede e al tempo stesso ha veduto, pensa e al tempo stesso ha pensato. Io chiamo *atto* questa condizione; chiamo l'altra *movimento*» (Arist. *Metaph.* Θ 6, 1048b30-35).

⁶ Arist., *Metaph.* A 9, 1074 b31-33.

⁷ Cfr. Id., *Poet.* 4, 1448b9-11.

⁸ Cfr. *ivi.* ll. 16-20.

⁹ Cfr. Id., *Eth. nic.* Z 7, 1141b6-7.

¹⁰ Cfr. Id., *Metaph.* A 7, 1072b14.

Gianluigi Oliveri

Carnap e il mito del sistema di riferimento in filosofia della matematica

Introduzione

In generale si accende una disputa tra realisti ed anti-realisti quando o si tenta di determinare se certe entità in questione esistono o se queste sono riducibili ad altre entità. Se si accetta la caratterizzazione di cui sopra, ne segue che il termine “realismo” è applicabile ad un’ampia varietà di posizioni che emergono in varie branche della filosofia.

Tradizionalmente si sono avute delle dispute tra realisti e nominalisti riguardanti il problema: i predicati, o universali, fanno riferimento a qualità possedute da tutti gli oggetti che li soddisfano? Se consideriamo, per esempio, la parola “rosso” abbiamo che, per il filosofo che difende una posizione realista relativamente agli universali, tutte le cose delle quali diciamo correttamente che sono rosse condividono una proprietà a cui facciamo riferimento mediante il termine “rosso”. Mentre, per il nominalista, “rosso” è soltanto una parola, un nome utilizzato per mettere nella stessa classe oggetti che sono simili l’uno all’altro in relazione ad un certo colore, ma che in realtà non condividono una stessa proprietà cromatica.

Dispute tra realisti ed anti-realisti sorgono anche nelle scienze empiriche. Alcune teorie scientifiche postulano l’esistenza di entità che non sono percepibili per mezzo dei sensi e l’unico modo di controllare l’esistenza di tali entità è indiretto, e cioè fa uso dell’osservazione/interpretazione di fotografie scattate in camere a bolle, o di rilevazioni quantitative effettuate per mezzo di macchinari estremamente complessi. Questo tipo di situazione può condurre uno scettico a dubitare dell’esistenza delle entità postulate da tali teorie e ad interpretare il ruolo svolto da espressioni quali “elettrone”, “protone”, ecc. come strumenti concettuali escogitati al fine di costruire delle potenti tecniche di predizione.

La posizione dello scettico è grandemente rafforzata nei casi in cui non sembra essere del tutto banale il raggiungere un accordo tra gli esperti del

campo su quale debba essere l'interpretazione corretta, tra le diverse proposte, del formalismo di una data teoria scientifica. Questa è la situazione in cui attualmente si trova la meccanica quantistica.

Il dibattito tra realisti ed anti-realisti in filosofia della matematica è di vecchia data e il fatto che, malgrado la gran mole di lavoro e di idee sviluppate, non sia stato ancora risolto ha portato alcuni filosofi a credere che la causa di questo stato di cose sia da ricercare in problemi di carattere metodologico.

Lo scopo di questo articolo è quello di fornire una valutazione critica delle idee di R. Carnap su come si debba svolgere il dibattito tra realisti ed anti-realisti con particolare riferimento alla filosofia della matematica.

Il problema del sistema di riferimento

Secondo Carnap, quando studiamo il dibattito tra realisti ed anti-realisti avente luogo in qualsiasi branca della filosofia, dobbiamo stare attenti a distinguere tra modi legittimi e illegittimi di formulare domande relative all'esistenza delle entità in questione.

Per Carnap

Se qualcuno desidera parlare, nel proprio linguaggio, di un nuovo genere di entità, deve introdurre un sistema di nuovi modi di espressione, soggetti a nuove regole; chiameremo questo procedimento la costruzione di un *sistema di riferimento* linguistico per le nuove entità in questione. Dobbiamo ora distinguere due specie di problemi di esistenza: il primo, il problema dell'esistenza di certe entità del nuovo tipo *entro il sistema di riferimento*; lo chiameremo *problema interno*; il secondo, concernente l'esistenza o la realtà del *sistema di entità come un tutto*, [verrà] chiamato *problema esterno*. Il problema interno e le possibili risposte ad esso sono formulati con l'aiuto delle nuove forme di espressione. Le risposte possono essere stabilite o con metodi puramente logici o con metodi empirici, secondo che il sistema di riferimento sia un sistema di riferimento logico o un sistema fattuale. Un problema esterno ha un carattere problematico tale da rendere necessario un esame più accurato ¹.

Inoltre, Carnap continua, quando si giunge al caso particolare rappresentato dalla matematica

[...] nessuno sarebbe incline a rispondere seriamente al quesito "esistono i numeri?", interpretato nel senso interno, in maniera negativa. Ciò che rende plausibile supporre che quei filosofi, i quali trattano il problema dell'esistenza dei numeri come un problema filosofico serio presentando complesse argomentazioni in chiave tanto affermativa, quanto negativa, non abbiano in mente il problema interno. Invero, se chiedessimo loro: "intendete il problema nel senso che il sistema di riferimento dei numeri, se noi lo accettassimo, potrebbe risultare pieno o vuoto?", essi, probabilmente, replicherebbero: "non proprio; noi intendiamo un problema *pregiudiziale* rispetto all'accettazione del nuovo sistema di riferimento". Essi possono cercare di spiegare quanto hanno in mente affermando che si tratta del problema dello stato ontologico dei numeri; il problema se i numeri possiedano una determinata caratteristica metafisica chiamata realtà (ma un tipo di realtà diversa dalla realtà materiale del mondo fisico), oppure chiamata sussistenza o condizione di 'entità indipendente'. Sfortunatamente, questi filosofi, in tal modo, non hanno formulato il loro problema nei termini del comune linguaggio scientifico. A nostro giudizio, quindi, non hanno saputo dare un contenuto cono-

scitivo al problema esterno e alle sue possibili risposte. Finché essi non forniranno una chiara interpretazione conoscitiva, avremo ragione di sospettare che il loro problema sia uno pseudo problema, un problema formulato artificialmente, in modo da sembrare un problema teoretico, mentre, di fatto, non lo è; si tratta di un problema pratico: se incorporare o no in un linguaggio la nuova forma linguistica costituente il sistema di riferimento dei numeri ².

Nel caso della matematica, la nozione chiave usata da Carnap al fine di tracciare, in puro stile neopositivista, una distinzione tra questioni di esistenza sensate ed insensate è quella del sistema di riferimento dei numeri. Secondo Carnap, un sistema di riferimento per i numeri naturali

[...] lo si costruisce introducendo nuove espressioni e regole adeguate: 1) numerali come “cinque” ed enunciati della forma “vi sono cinque libri sul tavolo”; 2) il termine generale “numero” per le nuove entità, e forme proposizionali come “cinque è un numero”; 3) espressioni per le proprietà dei numeri (ad esempio, “dispari”, “primo”), relazioni (ad esempio, “maggiore di”), e funzioni (ad esempio, “più”), e proposizioni della forma “due più tre è uguale a cinque”; 4) variabili numeriche (“ m ”, “ n ”, ecc.) e quantificatori per gli enunciati universali (“per ogni n , ...”), e per gli enunciati esistenziali (“esiste un n tale che...”), con le normali regole deduttive ³.

Ma qual è l'importanza filosofica del concetto di sistema di riferimento e della distinzione tra questioni interne ed esterne di esistenza? La prima cosa che bisogna notare in relazione al concetto carnapiano di sistema di riferimento è l'olismo implicito in esso. Le questioni matematiche di esistenza, per Carnap, hanno senso soltanto se accettiamo il sistema di riferimento (e le sue entità postulate ⁴) all'interno del quale queste sono poste.

In secondo luogo, dal momento che le questioni esterne di esistenza sono insensate, ne segue che la verità delle asserzioni matematiche di esistenza non trascende l'uso delle asserzioni all'interno del sistema di riferimento scelto.

Quest'ultimo punto, oltre ad essere importante di per sé, mostra anche una marcata similarità tra le opinioni di Carnap e Putnam sul realismo. Infatti, l'idea che la verità di un'asserzione matematica di esistenza non trascende l'uso dell'asserzione fatto all'interno del sistema di riferimento scelto è alla base di ciò che Putnam chiama “realismo interno” ⁵. Un'ulteriore conferma di quest'ultimo punto deriva dal fatto che Carnap, quando il sistema di riferimento non è matematico, è chiaramente un fautore del realismo interno nel senso di Putnam:

Il concetto di realtà che ricorre in questi problemi interni è un concetto empirico, scientifico, non metafisico. Riconoscere qualcosa come un oggetto o un evento reale significa riuscire ad incorporarlo nel sistema degli oggetti in una particolare posizione spazio-temporale, così che si saldi con gli altri oggetti riconosciuti come reali, secondo le regole del sistema di riferimento. [...] L'essere reale in senso scientifico significa essere un elemento del sistema; questo concetto, quindi, non può essere sensatamente applicato al sistema stesso ⁶.

C'è, però, da notare che le posizioni di Carnap e Putnam sul realismo non

sono esattamente le stesse. Infatti, quando il sistema di riferimento in questione è di natura matematica non vi è, da parte di Carnap, alcun impegno in senso realista. La spiegazione di ciò risiede nel fatto che, per Carnap, le asserzioni matematiche sono analitiche, nel senso che le asserzioni matematiche sono vere (o false) semplicemente in virtù del loro significato.

Il mito del sistema di riferimento

Le idee di Carnap, sebbene molto suggestive, sono oggetto di un gran numero di obiezioni. Tra queste intendo considerare le seguenti.

Per quanto riguarda l'opinione di Carnap circa la natura delle proposizioni matematiche, c'è da dire che, se consideriamo la situazione alla luce degli ormai classici risultati ottenuti da Quine relativamente alla impossibilità di tracciare una linea di demarcazione tra proposizioni analitiche e sintetiche, ne dobbiamo concludere che la convinzione carnapiana circa la natura analitica delle proposizioni matematiche è più che dubbia. Questa conclusione riceve un'ulteriore conferma se teniamo conto della debolezza delle eccezioni sollevate da Carnap alle argomentazioni di Quine.

Infatti, alla posizione quiniiana secondo la quale

[...] al momento attuale non siamo in possesso di una qualunque idea generale, né rozza e di carattere pratico né remotamente teorica, di ciò che si debba intendere per proposizione analitica [...] [perché] Per quello che ne so io, ogni qual volta c'è stata una parvenza di un tale criterio generale, o si sono verificati problemi tali da dover considerare tutte o nessuna proposizione come analitica, o si è verificata la formazione di circoli viziosi [...] o si è fatto uso ineliminabile di termini quali "significato", "possibile", "concepibile", e così via, che sono per lo meno tanto misteriosi (e lo sono nello stesso modo) quanto ciò che vogliamo definire ⁷.

Carnap essenzialmente risponde dicendo che l'asserire

Che una certa proposizione S è analitica in L_n fa riferimento soltanto allo *status* di S nel linguaggio L_n ; e come è stato spesso detto, significa che la verità di S in L_n è basata sui significati che i termini che occorrono in S assumono in L_n ⁸.

Naturalmente, la risposta di Carnap o presuppone l'esistenza di qualche dato di fatto relativo ai significati che i termini occorrenti in S assumono in L_n o, in caso contrario, assume l'esistenza di criteri empirici di sinonimia per S , per i termini occorrenti in S , ecc. Ora è chiaro, agli occhi di ogni attento lettore di *Due dogmi dell'empirismo* ⁹, come entrambe queste assunzioni risultino essere inaccettabili per Quine.

Un'altra obiezione è diretta all'idea carnapiana secondo la quale le questioni esterne di esistenza non sono altro che pseudo questioni. Nello studiare la storia della scienza ci rendiamo conto che a volte ci sono dei casi in cui un intero sistema di riferimento F viene posto in dubbio. Questo accade quando F viene sfidato da un sistema di riferimento rivale G . In una tale situazione,

se non esiste un super sistema di riferimento H all'interno del quale sia possibile risolvere la questione tra F e G , non c'è dubbio che il dover decidere se accettare F o G è una questione esterna nel senso di Carnap.

Ma dal momento che lo scegliere il sistema di riferimento implica un impegno ontologico nei confronti delle entità postulate da questo, ne segue che la questione esterna circa il dover decidere se accettare F o G implica che, se le entità postulate da F sono diverse da quelle postulate da G , la questione circa l'esistenza delle entità postulate da F e l'esistenza di quelle postulate da G debba anche questa essere una questione esterna.

A questo punto un filosofo carnapiano può replicare che (1) se vi sono due sistemi di riferimento genuinamente antagonisti F e G tali che non esiste un sistema di riferimento H all'interno del quale si possa effettuare una scelta tra F e G , allora F e G sono tra loro *incommensurabili*¹⁰; che (2) se F e G sono due sistemi di riferimento incommensurabili l'uno rispetto all'altro, allora non vi sono le condizioni per sostenere un dibattito razionale sui relativi meriti/demeriti di F e di G ; e che (3) il punto (2) implica, in particolare, che le questioni esterne circa l'esistenza delle entità postulate da F e da G non possono essere oggetto di un dibattito razionale e che quindi devono essere considerate come delle pseudo questioni.

Dal momento che la parte principale dell'argomentazione del filosofo carnapiano sembra essere che esistono dei sistemi di riferimento rivali e incommensurabili e che è impossibile sostenere un dibattito razionale *tra* due sistemi di riferimento tra loro incommensurabili, possiamo attaccare l'argomentazione proprio su questi punti mostrando che deve essere

[...] errata. In quanto dietro [l'asserzione che è impossibile sostenere una discussione razionale tra sistemi di riferimento incommensurabili] c'è la tacita assunzione che una discussione razionale deve avere la caratteristica di una giustificazione, o di una prova, o di una dimostrazione, o di una derivazione logica a partire da premesse accettate. Ma il tipo di discussione che ha luogo nelle scienze naturali dovrebbe aver insegnato ai nostri filosofi che esiste un altro tipo di discussione razionale la quale non cerca di provare o di giustificare o di stabilire una teoria, e men che meno di derivarla da alcune premesse di tipo superiore, ma che cerca di mettere alla prova la teoria in oggetto determinando se le sue *conseguenze logiche* sono tutte accettabili, o se ha per caso qualche conseguenza indesiderabile.

Noi possiamo dunque distinguere tra *un metodo di critica errato* ed *un metodo di critica corretto*. Il metodo errato parte dal problema: Come possiamo stabilire o giustificare la nostra tesi o la nostra teoria? E quindi conduce o al dogmatismo o ad un regresso ad infinito o al relativismo della dottrina dei sistemi di riferimento incommensurabili. Al contrario, il *metodo corretto* per effettuare una discussione critica parte dal problema: Quali sono le *conseguenze* della nostra tesi o della nostra teoria? Queste sono tutte accettabili¹¹?

Un tipico esempio di discussione razionale il cui scopo è quello di paragonare l'uno all'altro due sistemi di riferimento rivali in matematica è rappresentato dal dibattito sull'esistenza degli infinitesimali, dibattito che riassumerò brevemente nella sezione seguente.

Il dibattito sugli infinitesimali

Quando, data una curva rappresentata dalla funzione f , definita sull'intervallo di numeri reali $[a, b]$, vogliamo determinare la tangente alla curva al punto P ; o quando intendiamo calcolare l'area sotto il grafico di f ¹², allora, dato il soddisfacimento di certe condizioni da parte di f , le operazioni infinitarie di differenziazione e di integrazione producono i risultati desiderati¹³.

Ma come dobbiamo rendere il significato di queste operazioni? Gli infinitesimali in analisi danno un significato, basato sull'intuizione geometrica, alle due operazioni infinitarie: dy/dx e $\int_a^b f(x)dx$. Infatti, se postuliamo l'esistenza degli infinitesimali, possiamo interpretare dy/dx come il valore del rapporto $f(x + dx) - f(x)/dx$ come il valore del rapporto quando è *infinitamente piccolo*; e come la somma di un numero infinito di rettangoli aventi altezza e ampiezza dx , per dx *infinitamente piccolo*.

Vediamo adesso come vengono utilizzati gli infinitesimali nella soluzione del problema del calcolo della tangente ad un punto P di una parabola. Questo ci sarà molto utile per mettere bene a fuoco alcune questioni che vengono dibattute nella controversia circa l'esistenza degli infinitesimali.

Se rappresentiamo la parabola $x^2 = y$ in coordinate cartesiane e scegliamo un punto P della parabola, Newton ha scoperto un algoritmo che serve a calcolare la tangente t alla parabola nel punto P .

Se pensiamo alla parabola in R^2 come il movimento descritto da un punto C , tale movimento può essere espresso come la composizione dei movimenti di due punti A e B tali che: (1) A si muove orizzontalmente per una distanza x mentre B si muove verticalmente per una distanza $x^2 = y$ in intervalli di tempo uguali; (2) A ha un "vettore-velocità" di lunghezza \dot{x} (la flussione di Newton), mentre B ha un "vettore velocità" di lunghezza \dot{y} . In notazione moderna abbiamo che $\dot{x} = dx/dt$ e $\dot{y} = dy/dt$, dove dt è un intervallo di tempo.

Dalle considerazioni di cui sopra e dall'applicazione della regola del parallelogramma ai vettori-velocità abbiamo che: (i) la tangente t alla parabola nel punto P è il vettore-velocità che è la somma dei vettori orizzontali e verticali le cui lunghezze sono rispettivamente \dot{x} e \dot{y} quando dt è infinitamente piccolo, e cioè $dt = 0$ ¹⁴; (ii) la pendenza della tangente sarà quindi: $\dot{y}/\dot{x} = y/x$.

Quindi per risolvere il nostro problema dovremo calcolare \dot{y}/\dot{x} . Questo calcolo viene effettuato nel modo seguente:

$$\begin{aligned}y &= x^2 \\y + \dot{y}0 &= (x + \dot{x}0)^2 \\y + \dot{y}0 &= x^2 + 2x\dot{x}0 + \dot{x}\dot{x}00 \\ \dot{y}0 &= 2x\dot{x}0 + \dot{x}\dot{x}00 \\ \dot{y}/\dot{x} &= 2x + \dot{x}0 \\ \dot{y}/\dot{x} &= 2x.\end{aligned}$$

La prima equazione è, chiaramente, quella della parabola. La seconda e terza equazione sono ovvie. La quarta è ottenuta dalla prima e dalla terza. La quinta si ottiene dividendo entrambi i membri della quarta equazione per $\dot{x}0$.

La sesta ed ultima equazione è ottenuta cancellando $\dot{x}o$ nella quinta equazione. Questo è giustificato dalla considerazione che $\dot{x}o$ è infinitamente piccolo.

A questo punto dobbiamo osservare che il metodo illustrato sopra: (1) fornisce una procedura per effettuare il calcolo della tangente e non è quindi soltanto un modo di dimostrare l'esistenza e l'unicità della tangente; (2) introduce una procedura di calcolo che fa uso di quantità infinitesimali quali $\dot{x}o$ e $\dot{y}o$.

A questo proposito, Giorello fa notare come gli infinitesimali abbiano un ruolo nell'analisi di Newton e Leibniz simile a quello avuto dall'atomismo greco in fisica: «Non meno dell'antico atomismo [...] il ricorso ad indivisibili matematici e ad infinitesimali nel trattare problemi geometrici e di cinematica stava in verità costruendo un mondo sconosciuto ed invisibile dietro a quello che ci è noto»¹⁵.

Ma malgrado il grande successo riscosso dall'analisi infinitesimale, nel corso del tempo diversi filosofi, tra i quali Berkeley, e matematici hanno sollevato delle obiezioni contro l'accettabilità del concetto di infinitesimale. Sebbene, come vedremo in quanto segue, tali obiezioni vennero formulate principalmente da studiosi che non condividevano quello che possiamo chiamare "il sistema di riferimento di Newton e Leibniz", queste non furono né insignificanti né prive di frutto; diedero, infatti, inizio ad un dibattito che ebbe una grande influenza sulla sviluppo dell'analisi matematica.

La controversia sugli infinitesimali iniziò all'Accademia Francese delle Scienze e vide la fazione dei *finitisti* contrapposta a quella degli *infinitesimalisti*. I finitisti erano ancorati al vecchio «rifiuto cartesiano di considerare la matematica infinitaria come una disciplina rigorosa»¹⁶, mentre gli infinitesimalisti erano quei matematici che avevano accettato l'analisi di Leibniz. La disputa tra finitisti e infinitesimalisti era relativa all'esistenza degli infinitesimali e al rigore degli algoritmi che facevano uso di questi, ed aveva alla sua base un problema di carattere metafisico riguardante gli infinitesimali come oggetti esistenti. Questo risulta molto chiaramente dall'atteggiamento tenuto dal marchese de L'Hôpital il quale, quando Leibniz asserì che è possibile dare un resoconto finzionalista dell'analisi matematica che non la basi su assunzioni di carattere metafisico¹⁷, pensò che Leibniz stesse tradendo la causa del calcolo infinitesimale.

Questioni di carattere metafisico sono anche al cuore dell'*Analista* di Berkeley, libro in cui il filosofo empirista asserisce, tra le altre cose, che: «[...] colui il quale è in grado di digerire una seconda o una terza flussione, una seconda o terza differenza, penso, che non abbia nessun motivo di farsi prendere dalla nausea di fronte a qualunque problema di teologia»¹⁸.

Una delle lamentele standard dei finitisti nei confronti degli infinitesimali era che la loro stessa definizione data in termini di *incrementi evanescenti* sembrava essere incoerente. Infatti, loro dicevano, se un incremento è evanescente come si fa a chiamarlo 'incremento'? Un'altra obiezione importante contro il *modus operandi* con infinitesimali era che in trasformazioni quali quelle di p.

196 la quantità Δx è considerata in alcuni passaggi come diversa da 0 ed in altri come uguale a 0¹⁹.

Queste ed altre osservazioni critiche, che divennero parte di un lungo dibattito razionale, condussero la comunità matematica a chiedersi se i vantaggi offerti dall'uso degli infinitesimali – per esempio, quello di dare significato in termini intuitivi/geometrici alle operazioni fondamentali dell'analisi e quello di fornire un efficace sistema euristico per la scoperta di nuovi risultati – fossero realmente in grado di controbilanciare i problemi generati dalla loro chiara mancanza di plausibilità logica.

Tutte le preoccupazioni di quegli analisti che avevano a cuore il rigore logico vennero eventualmente scacciate via dallo sviluppo della teoria dei limiti e dalla sua applicazione all'analisi. Una tale teoria produce una definizione di differenziazione ed integrazione la quale risulta essere indipendente dall'uso degli infinitesimali, mostrando, per mezzo di un'applicazione del rasoio di Ockham, che la nozione di infinitesimale è ridondante in analisi.

Infatti, se interpretiamo dy/dx e $\int_a^b f(x)dx$ come:

$$dy/dx = \lim_{h \rightarrow 0} \frac{f(x+h) - f(x)}{h}$$

e

$$\int_a^b f(x)dx = \lim_{n \rightarrow \infty} \sum_{i=1}^n f(x_i) \Delta x_i$$

abbiamo che la derivata non è altro che il limite di una funzione, e che l'integrale è il limite di una successione di somme.

Il dibattito che abbiamo brevemente esaminato sugli infinitesimali è molto importante in relazione al *veto* di Carnap nei confronti di questioni esterne di esistenza, perché mostra che la comunità matematica si impegna in un dibattito razionale circa i relativi meriti di due sistemi di riferimento opposti. Tra l'altro, il dibattito sugli infinitesimali si sviluppa proprio nella direzione indicata da Popper per mezzo del tentativo di dare una risposta a domande come: "Quali sono le conseguenze della nostra teoria?", "Le possiamo accettare tutte?".

Quanto è accaduto nel dibattito sull'esistenza degli infinitesimali mostra che il porre questioni esterne di esistenza è un qualcosa che è sensato fare dal punto di vista matematico, e che questo è un problema affrontato dalla comunità matematica per mezzo dell'uso di criteri razionali.

Alla mia interpretazione della rilevanza filosofica del dibattito sugli infinitesimali qualcuno può obiettare che, dato che la teoria degli infinitesimali è stata resuscitata da A. Robinson e altri, i due sistemi di riferimento antagonisti dell'analisi risultano essere dopo tutto incommensurabili. Infatti, se i sistemi di riferimento per l'analisi fossero realmente commensurabili dovrebbero generare una successione linearmente ordinata (di sistemi di riferimento), F_1, F_2, \dots, F_n , tale che F_{i+1} , dove $1 \leq i < n$, è *migliore* di F_i . Ma questo chiaramente non è il caso, perché la teoria degli infinitesimali, che verso la fine del 1800 sembrava essere stata scartata in favore della teoria dei limiti, ha fatto il suo ritorno nella seconda metà del 1900.

Il motivo per cui l'obiezione di cui sopra non funziona è che semplicemente postulare l'esistenza degli infinitesimali non costituisce di per sé un sistema di riferimento per l'analisi. D'altro canto, possiamo legittimamente chiamare "sistema di riferimento" i sistemi per l'analisi di Newton e di Leibniz, basati sulla teoria degli infinitesimali, ed il sistema per l'analisi di Weierstrass, basato sulla teoria dei limiti, in quanto possiamo sviluppare l'analisi al loro interno. Se, quindi, nell'occuparci dell'analisi matematica restringiamo l'applicazione del termine "sistema di riferimento" soltanto a quei sistemi all'interno dei quali è possibile sviluppare l'analisi, ci renderemo conto che non c'è alcun dubbio sul fatto che la comunità matematica ha paragonato sistemi di riferimento antagonisti gli uni rispetto agli altri in relazione alle conseguenze derivabili all'interno di essi e ha giudicato il sistema di riferimento per l'analisi di Weierstrass essere migliore di quelli di Newton e Leibniz.

È, inoltre, importante osservare che il sistema di riferimento per l'analisi di Robinson è molto diverso da quelli di Newton e di Leibniz; due tali differenze sono le seguenti: (1) il sistema di riferimento di Robinson dell'analisi non standard è basato sulla dimostrazione dell'esistenza di un modello non standard della teoria dei numeri reali (tale dimostrazione dipende essenzialmente dal teorema di compattezza della logica dei predicati del primo ordine); (2) il tentativo coronato da successo di evitare le tradizionali anomalie che tormentano i sistemi per l'analisi di Newton e di Leibniz ha portato Robinson a definire nozioni molto importanti, quale quella di derivata, in modo molto diverso da quello dato nei sistemi per l'analisi di Newton e di Leibniz. Per esempio, mentre per Leibniz la derivata è il valore del rapporto dy/dx , dove dx è infinitamente piccolo, per Robinson, invece, la derivata è la *parte standard* del rapporto dy/dx , dove dx è infinitamente piccolo ²⁰.

Riferimenti bibliografici

G. Berkeley, *The Analyst*, in *From Kant to Hilbert*, a cura di W. Ewald, Vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 60-92.

C. B. Boyer, *The history of the calculus and its conceptual development*, New York, Dover Publications Inc., 1949.

R. Carnap, *W. V. Quine on logical truth*, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, a cura di P. A. Schilpp, La Salle, Illinois, Open Court, 1963, pp. 915-22.

R. Carnap, *Empirismo, Semantica, Ontologia*, in *Il Neoempirismo*, a cura di A. Pasquini, Torino, UTET, 1969, pp. 629-52.

G. Giorcello, *The 'fine structure' of mathematical revolutions: metaphysics, legitimacy, and rigour. The case of the calculus from Newton to Berkeley and Maclaurin*, in *Revolutions in mathematics*, a cura di D. Gillies, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 134-68.

P. Mancosu, *Philosophy of Mathematics & Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

K. R. Popper, *The myth of the framework*, London, Routledge, 1994.

H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Massachusetts, M.I.T. Press, 1992.

W. V. Quine, *Carnap and logical truth*, in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, a cura di P. A. Schilpp, cit., pp. 385-406.

W. V. Quine, *Due dogmi dell'empirismo*, in *Il Neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Torino, UTET, 1969, pp. 861-90.

¹ [Carnap 1969], p. 631.

² [Carnap 1969], pp. 634-5.

³ [Carnap 1969], pp. 633-4.

⁴ Le entità postulate dal sistema di riferimento sono rappresentate dal tipo di variabili usate nel sistema di riferimento.

⁵ [Putnam 1992], p. 115, «[...] l'idea che costituisce l'essenza del "realismo interno" è che la verità non trascende l'uso».

⁶ [Carnap 1969], p. 632.

⁷ [Quine 1963], § IX, pp. 403-4.

⁸ [Carnap 1963], p. 921.

⁹ [Quine 1969].

¹⁰ Un sistema di riferimento F è *incommensurabile* con un sistema di riferimento G quando è impossibile determinare se F sia migliore o peggiore di G semplicemente facendo appello alle nozioni di significato e derivabilità. Un esempio di sistemi di riferimento incommensurabili è discusso nella sezione seguente.

¹¹ [Popper 1994], capitolo 2, p. 60.

¹² Area delimitata dal grafico della curva, da due rette perpendicolari all'asse delle x contenenti i punti $x = a$ e $x = b$, e dall'asse delle x .

¹³ Quello che intendo dire è che i risultati che otteniamo in geometria li otteniamo anche in analisi e, inoltre, quando applichiamo le tecniche dell'analisi a problemi pratici come nel calcolo della velocità di caduta di un grave o l'area di un campo o il volume di una botte di vino, le *predizioni* che facciamo per mezzo dei nostri calcoli sono poi confermate sperimentalmente.

¹⁴ Il simbolo " o " rappresenta un infinitesimo.

¹⁵ [Giorello 1995], § 8.3.1, p. 141.

¹⁶ [Mancosu 1996], p. 177.

¹⁷ [Mancosu 1996], p. 172: «(a) Non c'è bisogno di basare l'analisi matematica su assunzioni metafisiche. (b) Nonostante ciò possiamo ammettere delle quantità infinitesimali, se non come entità reali, come entità fittizie ben fondate, come si fa in algebra con le radici quadrate di numeri negativi [...] O (c) uno può riscrivere le dimostrazioni così che l'errore sarà sempre inferiore a qualunque errore assegnato».

¹⁸ [Berkeley 1734], §§ 6-7, pp. 64-5.

¹⁹ Vedere su queste ed altre obiezioni nei confronti della sensatezza e rigosità dell'operare con infinitesimali [Boyer 1949], capitolo VI, pp. 224-66.

²⁰ Se R^* è il dominio del modello non standard della teoria dei numeri reali, chiamo

$$F = \{x \in R^* : |x| < y, \text{ per qualche } y \in R\}$$

l'insieme degli elementi *finiti* di R^* , e

$$I = \{x \in R^* : |x| < y, \text{ per tutti i positivi } y \in R\}$$

l'insieme degli elementi *infinitesimali* di R^* . Diciamo che, per ogni x , x è *standard* se $x \in R$. Dal momento che ciascun x finito può essere decomposto in $x = s + i$, dove la decomposizione è unica, s è standard e i è infinitesimale, la funzione $st : F \rightarrow R$ mappa gli elementi di F sulle loro parti standard ed ha le seguenti caratteristiche:

$$\begin{aligned} st(x) &= x, \text{ se } x \in R, \\ st(x) &= 0, \text{ se } x \text{ è infinitesimale,} \\ st(x + y) &= st(x) + st(y), \\ st(x \cdot y) &= st(x) \cdot st(y). \end{aligned}$$

Giorgio Palumbo

Prendere misura dall'indisponibile Habermas e il futuro della natura umana¹

1. Nel complesso e rischioso campo della bioetica, è ormai chiaro, vengono intercettate problematiche essenziali per l'«auto-comprensione e l'auto-trasformazione di una cultura»². Come vuole la logica dell'avanzamento tecnico, sembriamo aver fatto abitudine allo straordinario e all'inquietante delle questioni bioetiche, laddove accade che il senso del nostro nascere, curarsi, morire viene rivisitato da cima a fondo. In realtà, però, se siamo provocati a inediti confronti col valore della dimensione vita, lo straordinario e l'inquietante restano nella “cosa stessa” e chiedono ascolto. Alle prese infatti con i poteri conquistati sul bioregno e in particolare sulle basi biologiche della nostra stessa identità, gli interrogativi da sempre legati all'enigma che noi siamo si ripresentano con nuova forza e nuove implicazioni. Così «ci afferra un capogiro», trema «un terreno che credevamo sicuro» quando si discute «sulla generazione “con riserva” e sull'uso sperimentale degli embrioni» o quando gli sviluppi dell'ingegneria genetica «intaccano l'immagine che ci eravamo fatti di noi come di quell'essere culturale di genere chiamato “uomo”: una immagine che non sembrava avere alternative» (pp. 41-42).

Nel momento in cui l'umano si trova nelle condizioni prima impensabili di poter «decidere non solo che tipo di mondo desidera abitare, ma anche che fisionomia intende darsi»³, contro ogni distrazione e contro ogni retorica dell'euforia o della catastrofe, si ripropone lo stupore riguardo alla nostra avventura di finitezza. Nella temperie postmoderna ciò comporta tentare di capire quali orientamenti possano illuminare lo spaesamento che proviamo: come, cioè, possiamo mantenerci in cammino attraversando la crisi conclamata del certo e del rassicurante che segna il nostro stare al mondo. È sintomatico l'*incipit* del capitolo finale del *Manuale di bioetica* di Engelhardt: «Ci siamo scoperti soli, privi di uno scopo [...] Il pensiero contemporaneo è contrassegnato da una crescente distanza da ogni orientamento supremo, da ogni finalità ultima»⁴. La bioetica “laica” auspicata da questo autore si basa su un patto tra

«stranieri morali» che nell'attuale contesto pluralistico non si trovano accomunati da nessuna convinzione di fondo e sono posti dinanzi al «compito di riprogettare se stessi» senza avere più «della natura umana e del suo significato» una «visione normativa, sostanziale, canonica».

Senza entrare nel merito di tale diagnosi, va notata la tenacia con cui anche in questo scenario di solitudine, in questo vuoto di riferimenti, viene affermato il compito di risignificare la nostra cura della vita. Più di ogni conquista della tecnoscienza, si conferma qui degno di meraviglia il restare coinvolti dall'esperienza della responsabilità. Che ci sia una *sorte morale* da mandare avanti e salvaguardare: questo colpisce e dà a pensare. Si tratta, come ha sostenuto tra i primi Jonas, di fronteggiare ogni richiamo esaltante del progresso ma anche ogni minaccia di estinzione o di snaturamento sospesa sul *proprium* dell'uomo, tenendo ferma quale «responsabilità preliminare» la «possibilità che si dia responsabilità»⁵.

A questa forte sollecitazione sembra voler rispondere il discorso che Habermas conduce sul «futuro della natura umana». Aprire gli occhi sugli azzardi della «genetica liberale» diventa infatti occasione privilegiata per mettere a fuoco e consegnare ad un dovere di custodia quella che viene chiamata la nostra «auto-comprensione etica del genere» (*ethische Selbstverständnis der Gattung*). Nel testo che vogliamo commentare, argomento centrale è appunto la possibilità di scorgere nessi determinanti tra quanto di più prezioso si trova nel profilo etico in cui ci riconosciamo, e l'ambito dei «fondamenti naturali della vita individuale», sempre più investito da spiazzanti prospettive di manipolazione. Ciò che ispira le argomentazioni di Habermas in tema di biotecnologie e muove le sue lucide domande sul valore della vita prenatale, è proprio il senso della radicalità dell'esperienza morale: «Senza l'emozione dei sentimenti morali di obbligazione e colpa, rimprovero e perdono, senza la libertà del rispetto morale, senza la felicità dell'aiuto solidale [...] noi dovremmo sentire come insopportabile questo universo abitato da uomini» (p. 73). E il vissuto morale si rivela irrinunciabile soprattutto in una stagione in cui, come Habermas spesso puntualizza nei suoi scritti, le «immagini metafisiche e religiose del mondo» hanno perduto il loro «aspetto universalmente vincolante»; permane infatti come testimonianza di un «incondizionato» pur «fallibilista» che attiene all'intesa normativa interpersonale. In rapporto a tale *Unbedingtheit* è possibile non arrendersi al cinismo o al relativismo e coltivare per l'esistenza umana una «base comune in grado di andare al di là delle differenze ideologiche», dando alle «pratiche del mondo di vita e della comunità politica» il riferimento chiave dei «postulati della morale razionale e dei diritti umani» (pp. 73-74).

Occorre allora considerare se e come l'operare biotecnologico sulla vita umana metta seriamente in discussione, e insieme ci costringa a riscoprire nel suo mai ovvio significato, il nostro concepirci quali «esseri autonomi, uguali, orientati da ragioni morali» (p. 68).

In queste pagine riprenderemo alcuni tra i punti più rilevanti della inda-

gine di Habermas e porremo poi qualche domanda riguardo al suo modo di tenere in rapporto natura umana e dimensione morale.

2. La condizione che viene presa come luogo di partenza del discorso è quella a cui accennavamo: «superata la metafisica» non si può più ritenere che vi siano «risposte vincolanti» riguardo le questioni di fondo della «condotta di vita personale o collettiva»; si è progressivamente sgretolata la convinzione che si possano dare modelli di comportamento aventi per base «la struttura del cosmo, la natura dell'uomo, gli stadi della storia terrena e celeste», insomma quadri generali o «“dati di fatto” normativamente impregnati in grado di illuminare ciò che si riteneva una “vita giusta”» (p. 5). Da ciò dipende, e qui viene fatto emblematico cenno al liberalismo politico di Rawls, la necessità per molti di distinguere tra il piano *etico* che riguarda una concezione sostanziale del *bene* per me o per noi secondo prospettive determinate e non universalizzabili, e il piano *morale* dotato di una normatività che astrae da «immagini di vita riuscita» legate a «grandi narrazioni metafisiche o religiose» e riguarda invece l'intelaiatura formale di «diritti e doveri che tutti devono reciprocamente ascrivere» (p. 7). Si esercita così, nel campo della filosofia pratica, un'attenzione prioritaria per le procedure di una “giusta” interazione tra i soggetti morali e una certa “astensione” riguardo ai contenuti di quei progetti di vita rilevanti dal punto di vista del percorso esistenziale. In ciò consisterebbe, come è noto, il cosiddetto primato del *giusto* sul *bene*. Laddove l'astenersi di cui parliamo appare “giustificato” sia a motivo di tanti fallimenti connessi al tentativo di dare fondazione universale a concezioni sostanziali del bene, sia in funzione di un pluralismo tollerante che consenta la convivenza democratica delle diverse visioni del mondo.

Una simile prospettiva lascia però inevitabilmente aperta e difficile da gestire la domanda che concerne la stessa «motivazione al giusto agire»: in ultima analisi, cioè, «perché essere morali?». Domanda che chiede ancora e sempre di collegare ogni possibile deontologia morale con una comprensione etico-esistenziale del proprio bene e del bene comune. E resta così pure sempre aperto un possibile spazio di interrogazione che attiene al nostro orizzonte *etico-di-genere*, orizzonte rispetto a cui si lascia pensare il significato complessivo e il valore stesso che ha per il genere umano lo strutturarsi della convivenza dei soggetti secondo norme di giustizia. A questo ordine di consapevolezza rinviano i problemi che mettono in pericolo la tenuta stessa della forma di vita morale a cui sperimentiamo di appartenere.

Habermas vuole appunto mettere in luce la situazione drammaticamente «interessante» che si è venuta a creare, in merito a questioni concernenti la nostra «autocomprensione etica di genere», a causa dei poteri acquistati dall'uomo sul nascere umano. È una situazione che non consente una pura «astinenza» filosofica riguardo argomenti di contenuto. Infatti le implicazioni che porta in sé l'incontro sempre più audace tra medicina della riproduzione ed

ingegneria genetica sono tali da coinvolgere i presupposti radicali del linguaggio morale praticato dai soggetti.

Per quale ragione accadrebbe tutto ciò? Perché il fatto nuovo di potere padroneggiare ciò che restava regno di una «contingenza finora indisponibile», fa emergere e stagliarsi in una nuova luce un legame a cui non si era potuta prestare adeguata attenzione. È il legame tra l'inizio del nostro «destino di natura», ovvero la maniera in cui senza deciderlo proveniamo a noi stessi e al nostro rapporto con gli altri, e i criteri-guida in base a cui si instaura il nostro «destino di socializzazione» di carattere normativo: ovvero la fioritura di una libera progettualità individuale e l'affermazione di un «giusto» vincolo interpersonale. Sono queste appunto le due coordinate del vivere morale, fatte proprie dalla coscienza «moderna», che Habermas tiene sempre presenti lungo tutto il suo discorso. Coniugando riferimenti a Kierkegaard e a Kant, vengano qui a saldarsi l'accento *singularizzante* sul dinamismo che rende ciascuno in modo insostituibile «compito a se stesso», autore responsabile e «indiviso» della propria vicenda esistenziale, e l'accento *universalizzante* che vede la vita personale chiamata a realizzarsi entro un gioco di riconoscimento intersoggettivo improntato a criteri di uguaglianza e reciprocità.

Ora, con i nuovi poteri di intervento sui primi stadi della vita umana si produce un salto qualitativo sul piano delle ripercussioni che il nostro poter fare ha nel nostro autointerpretarci. Messi in grado di tenere in mano e di sottoporre a strategie il «destino di natura» umano, andiamo verso una vera e propria cancellazione del «precedente confine tra la natura che noi siamo e la dotazione organica che noi ci diamo», scombussolando la classica distinzione fenomenologica tra «essere organismo» e «disporre di un corpo» (p. 15). Il problema diventa allora capire quali direzioni di crescita della libertà sono in questo campo armonizzabili con il nostro modo di intenderci come attori morali e quali rivendicazioni di libertà sembrano invece sconvolgerlo.

Le tipologie di intervento che Habermas considera – nella zona in cui accadono e potranno accadere nuovi stili di generazione umana – sono il metodo della diagnosi di preimpianto, la generazione di embrioni a scopo di ricerca e gli interventi di modificazione del genoma. Valutare queste pratiche vuol dire ritrovarsi al cospetto della vita prenatale – Habermas la chiama pure «pre-personale» – fortemente inquietati da una *realtà* la cui «percezione culturale» si è fatta «difficile»: ci si domanda infatti se abbiamo di fronte un «mucchietto di cellule», come ritiene uno sguardo scienziata, una «persona» in fase potenziale, come ritiene una «metafisica» di ispirazione religiosa, oppure altro ancora, come intende sostenere il filosofo tedesco (pp. 34-35). Resta, intanto, che nel modo di considerare la vita prenatale, nel modo di sviluppare rispetto ad essa la promozione indiscriminata o, invece, la responsabile *crisi* del nostro potere, è in discussione il nostro stesso interagire morale.

Nel caso della diagnosi di preimpianto e nel caso dello sfruttamento sperimentale degli embrioni, bisogna esaminare la legittimità di un «generare con

riserva» o rispettivamente di un generare per utilizzare-consumare, mentre nel caso della modificazione genetica balza in primo piano la questione se vi sia una differenza chiave, da non appannare, tra intervento terapeutico e intervento discrezionale-migliorativo.

Accenniamo anzitutto a quest'ultima problematica, perché essa, secondo Habermas, permette di scorgere in modo paradigmatico le tensioni che si accendono tra ciò che porta con sé una specifica procedura tecnobiologica e il nostro universo morale. Qui si rende necessario denunciare gli azzardi della «genetica liberale», di una posizione, cioè, che tende ad affidare alle preferenze dei genitori e alla logica del mercato ampie possibilità di esercitare una sorta di *design* sul corredo genico dei nascituri.

Quello che si prospetta con la genetica liberale, sottolinea Habermas, è un dominio sul naturale spinto fino al punto da intaccare le «basi somatiche dell'autoriferimento spontaneo e della libertà etica di un'altra persona» (p. 16). Infatti l'intervento di modificazione genetica nel trattare la vita umana prenatale – una vita che resta controverso se vada considerata personale – incide comunque *già* sulla *persona che sarà*. E, nel caso di una eugenetica liberale, incide proprio andando a compromettere simultaneamente il poter esser se stessi e la qualità dei vincoli interpersonali.

Per cogliere adeguatamente cosa è in discussione, occorre confrontare il tipo di condizionamento messo in cantiere dall'intervento genetico discrezionale con il tipo di condizionamento che si verifica nei confronti del nascituro quando l'intervento risponde ad una logica terapeutica, nonché con il tipo di condizionamento che si verifica, riguardo alla crescita di una persona, nell'ambito dei processi educativi.

In modo diverso ma accostabile, sia nel curare sia nell'educare il condizionamento trova una sua regola di fondo nello sforzo di entrare in rapporto *comunicativo* con la vita personale dell'altro, ovvero di perseguire un'*intesa* su valori nei quali la libertà dell'altro possa riconoscersi. Nel caso di una giustificata terapia genetica si comunica con l'interessato secondo un'*intesa* anticipata e *controfattuale* sul valore della salute, presumendo a buon diritto il consenso dell'altro. Nel caso del rapporto educativo il «potere di formazione si sviluppa nel *medium* di processi di intesa e di decisioni che, da parte degli educatori adulti, restano sempre collegati a ragioni interne anche nel caso in cui non si sia ancora dischiuso per il bambino, in una data fase del suo sviluppo cognitivo, il cosiddetto "space of reasons"» (p. 63). Sono ragioni calate dentro una struttura relazionale interattiva che vede il bambino mantenere sempre il ruolo di una seconda persona. Le motivazioni educative costituiscono, cioè, una provocazione nei cui confronti i ragazzi crescendo non perdono mai la possibilità di rispondere, compensando in maniera retroattiva una dipendenza asimmetrica, dispiegando una certa reversibilità dei ruoli sociali, se è il caso sottoponendo ad una elaborazione critica i processi di socializzazione che hanno limitato la loro libertà.

Uno scenario ben diverso si profila quando le scelte genitoriali producono la fissazione di un programma genetico. In questo caso infatti si attua una subordinazione della vita del nascituro a strategie preferenziali che non consentono all'altro di entrare in uno spazio comunicativo, di essere incluso in un processo di intesa, di poter rivedere e correggere, di sperimentare una presa di distanza o un'appropriazione critica.

Con grande efficacia Habermas descrive il peso opprimente che assume il «dato di fatto “muto”» e, possiamo dire, anche sordo, ovvero incapace di esser scalfito da risposte, di un condizionamento irreversibile con il quale l'intenzione di terzi grava sul libero poter essere se stessi. Mettere qualcuno nella condizione di dover convivere con un se stesso saputo come programmato significa violentare il nascosto equilibrio che rende possibile concepirsi quali autori «indivisi» della propria vita. Significa portare un incontrollabile turbamento in seno al modo *spontaneo* in cui si è carichi di se stessi e si va realizzando la continua sorpresa dell'essere se stessi. La «*prospettiva del partecipante* che caratterizza la “vita vissuta” entra in collisione con la *prospettiva oggettivante* propria di produttori e sperimentatori» (p. 52).

Il vuoto di un contesto comunicativo all'altezza dell'incontro interpersonale, dà spazio a forme di prepotenza paternalistica o a sogni e miti di allevamento (per i quali si trovano sempre nuovi fautori) che fanno grandemente «temere il giorno in cui gli uomini progetteranno altri uomini» spostando «il confine tra caso e decisione che sta alla base dei nostri criteri di valore» (Dworkin), giorno in cui potrebbe prendere inizio una nuova «schiavitù dei vivi nei confronti dei morti» (Jonas).

La disamina dell'intervento genetico discrezionale consente quindi ad Habermas di evidenziare uno scontro diretto tra le implicazioni di una certa opzione biotecnologica e le coordinate del gioco morale. Ad essere aggredito frontalmente è proprio quel crocevia morale in cui il poter essere se stessi solidarizza con una dimensione di rapporti interpersonali affrancati da una logica di dominio. Mentre viene fissato, in seno ad una storia di vita, un elemento di estraneità non riscattabile, con lo stesso gesto si inventa un inaudito rapporto di asimmetria che consegna senza ritorno una persona alle decisioni di un'altra persona. Gli stravolgimenti sono tali da far scattare la domanda: «Vogliamo continuare ad intenderci come esseri normativi, che si attendono l'uno dall'altro responsabilità solidale ed eguale rispetto?» (p. 17).

Ora però, se sono validi gli argomenti contro la genetica liberale, quel che in positivo viene a riproporsi è una suggestiva alleanza tra il carattere di *indisponibilità* dei fondamenti naturali della vita e ciò che segna la nostra vicenda morale. Il testo habermasiano invita a riscoprire una sorta di provvidenziale complicità tra il modo umano “naturale” di nascere e l'esperienza morale in cui si rispecchia una società secolarizzata. La maniera autenticamente etica di appartenere a se stessi e di rapportarsi con l'altro rinviano infatti alle sorgenti spontanee dell'identità. In questo originario *non-potere* che si accorda al nostro

poter essere morali sembrano mescolarsi dono e contingenza, ma in modo tale che appare giustificato distinguere tra contingenze patologiche a cui è il caso di porre rimedio (per via terapeutica) e un *dono di contingenza* su cui non è affatto il caso di voler mettere le mani in nome di attese arbitrarie e oggettivanti.

Sembra dunque di cogliere un'indicazione: si rivela liberante esser misurati dall'indisponibile, perché proprio e solo a questa condizione ciascuno può vivere in modo non turbato la propria corporeità come «base ascrivibile dell'essere se stessi» e nel contempo al cuore del riconoscimento intersoggettivo resta salvaguardata la meraviglia della pari dignità. Si può allora per Habermas accogliere l'idea di una opportuna e urgente «moralizzazione della natura». Precisando però che non si vuole affatto ri-sacralizzare il naturale in chiave anti-moderna, ma affermare anzi che una modernità fattasi «riflessiva», proprio in quanto interessata a mantenere le sue conquiste etico-giuridiche, si trova oggi impegnata a capire se e come «le possibilità che la scienza ci ha messo a disposizione devono essere di nuovo rese indisponibili da parte di un controllo morale» (Van Den Daele). Non bisogna, perciò, in nome di un avanzamento tecnoscientifico che finora ha pure in tanti modi promosso libertà, superare i «sentimenti di ripugnanza» con cui reagiamo dinanzi a certe tappe del dominio tecnico sulla natura esterna e interna. Si tratta invece di custodire «strutture comunicative del mondo della vita che non sono più coperte da vecchie garanzie metasociali ma insieme non possono fronteggiare la minaccia di disintegrazione socio-morale tramite ulteriori spinte di secolarizzazione» (p. 29). In altre parole dichiararci orfani di criteri religiosi e metafisici non vuol dire negare il legame di traduzione-secolarizzazione che ci collega ad essi e che informa il nostro vivere secondo un'intesa comunicativa; non vuol dire restare senza risorse critiche riguardo a ciò che potrebbe sfaldare il nostro mondo etico-sociale.

C'è dunque un sentire-intuire che non va affatto ritenuto arcaico, esso ci mantiene sulla traccia «aristotelica» della distinzione, sempre vigente nel mondo della vita, tra ciò che è «naturalmente divenuto» e ciò che è «tecnicamente prodotto», e ci induce ad essere rispettosi riguardo tutto ciò che si autoregola e sensibili alla vulnerabilità di tante forme, anche deboli o latenti, di soggettività (pp. 46-48). In questa apertura si gioca la possibilità di non cadere prigionieri di una indiscriminata presunzione di potere che, rendendoci insensibili ai fondamenti naturali della vita, non fa più capire e apprezzare quanto *non potere* nutra il nostro vissuto di autonomia.

Al cospetto della vita umana prenatale, l'avvertimento di cui si parla registra il massimo di intensità: si percepisce che qui non si è davanti ad un bene semplicemente confrontabile con tanti altri beni. Ma come difendere questa percezione? Che rilevanza dare alla vita umana embrionale? Si può accettare senza problemi la generazione di vita umana con riserva o per un utilizzo scientifico? Le domande rimbalzano su di noi, sul nostro modo di concepire noi stessi e di intenderci quali protagonisti di un esistere affetto da responsa-

bilità. È in questione qualcosa che non riguarda «questa o quella differenza nella varietà delle forme culturali di vita, bensì quelle autodescrizioni intuitive per cui ci identifichiamo nel nostro essere uomini»: «non si tratta della cultura che è in ogni luogo diversa, bensì dell'immagine che le diverse culture si fanno [...] di quell'uomo che è in ogni luogo identico a sé sul piano della universalità antropologica» (p. 41).

Per cercare un modo pluralisticamente convincente di esprimere il «valore intrinseco» della vita umana «pre-personale», tenendo ben presente la difficoltà, che il dibattito sull'aborto testimonia, di offrire una descrizione in termini «ideologicamente neutrali» dello «statuto morale della vita umana precoce», Habermas profila una strada lontana sia dal linguaggio oggettivante della scienza sia da quello della «metafisica cristiana» (p. 33). Assume come guida la distinzione tra ciò che è «inviolabile» – la persona umana titolare di diritti – e ciò che è «indisponibile» – quella realtà della vita prepersonale nei cui confronti abbiamo doveri, con cui già in qualche modo comunichiamo, ma che non può essere messa sullo stesso livello di una vita a cui spetta la piena dignità personale.

Valutando la genetica liberale Habermas fa emergere, come abbiamo visto, lo scontro diretto tra una certa prassi biotecnologica e l'autocomprensione antropologica a cui resta legata la coscienza morale “moderna”: risultano inaccettabili, per un mondo morale di persone, le condizioni in cui sarà persona quella vita prepersonale su cui operiamo. Ma anche nel caso del generare con riserva, connesso alle diagnosi preimpianto, e del generare a fini di ricerca, pur se non viene già offesa una persona che sarà e viene piuttosto negata alla vita prepersonale la possibilità di sviluppo, lo scontro resta dirompente, perché è sempre messa in atto una prassi di selezione e di strumentalizzazione. Dichiarare legittimo lo scarto di vite che qualcuno si prende il diritto di giudicare non meritevoli di futuro o stabilire che il valore di una vita umana si può facilmente collocare sullo stesso livello degli interessi della ricerca o dei desideri dei genitori, significa per Habermas mettere a tacere intuizioni morali che non cessano di inquietarci. Si può e si deve difendere queste intuizioni facendo vedere che coltivare un atteggiamento reificante nei confronti della vita umana prenatale significa cominciare ad “erodere” la struttura normativa della nostra forma di vita morale.

Habermas vuole così dare voce e ragioni ad una «resistenza emotiva» contro trasformazioni dell'«identità del genere». Egli pensa che siano giustificabili opportune restrizioni legislative in materia di trattamento degli embrioni proprio perché, gettando lo sguardo sul possibile futuro della natura umana, siamo già in grado di avvertire come certi programmi di “auto-ottimizzazione” dell'umano portino nel bel mezzo dei nessi intergenerazionali una logica del tutto contraria al *vivere comunicativo*. Questo resta appunto il fine da perseguire: tutelare la «propria forma di vita comunicativamente strutturata, in una sorta di “cura di sé” allargata sul piano di un'etica del genere» (p. 72).

Nel finale del saggio viene chiamato in causa l'interesse esistenziale che abbiamo a far parte di una comunità morale, come se Habermas volesse scuotere il lettore riguardo alla responsabilità che incombe di non tradire quel tesoro costituito dalla intesa comunicativa con i suoi aspetti normativi. Una responsabilità che sembra messa di fronte al compito di mantenere saldo non un aspetto particolare della civiltà, ma quanto attiene all'identità di genere.

3. Dopo avere sintetizzato alcuni tra i principali passaggi del testo, ci sembra importante porre qualche interrogativo proprio riguardo al significato che ha nel discorso di Habermas il rinvio all'orizzonte *gattungsethisches*. Nel testo infatti si possono distinguere due piani di riflessione. Il primo riguarda l'urgente necessità di farsi attenti alla cruciale disarmonia che si viene a creare tra nuovi poteri di disposizione biotecnica sulla vita umana e quel convivere morale a cui nessuno nel contesto di una società democratica sembra voler rinunciare. Un secondo piano riguarda il senso che va attribuito al gioco morale nel suo insieme. È il piano che Habermas chiama «etico». I due piani sono collegati per il fatto che ciò che minaccia di sconvolgere strutturalmente il tessuto morale ci costringe a rimettere a fuoco l'autocomprensione etica a cui quella morale è collegata, e può essere denunciato-contrastato solo mantenendo il piano morale inserito in modo «stabilizzante» nell'orizzonte etico di genere.

Ma a che titolo, in nome di che, possiamo voler salvaguardare la nostra forma di vita morale?

Riferendosi all'orizzonte etico di genere, Habermas sembra ammettere un punto di vista da cui si possa e si debba far questione di ciò che è, in modo imprescindibile, «degno dell'uomo». Così, alla domanda «perché dovremmo volere essere morali?», egli risponde: «non varrebbe più la pena di vivere in una sorta di vuoto morale [...] In questo giudizio si esprime semplicemente l'impulso a preferire un'esistenza che sia degna dell'uomo rispetto alla freddezza di forme-di-vita impermeabili agli scrupoli morali» (p. 73). Nello stesso tempo però questo stesso giudizio etico-di-genere che esalta come irrinunciabile la vita morale, rifiuta fondazioni religiose o metafisiche e non rivendica altra garanzia se non quella proveniente dall'esercizio di auto-tutela svolto da una modernità fattasi riflessiva. L'«impulso» suddetto sarebbe solo una opzione a base storico-culturale?

Qui ci sembra che si manifesti, ancora una volta, la problematica posizione habermasiana riguardo le credenziali originarie di quell'agire comunicativo, di quella vocazione specificamente umana all'*intesa* che vige già come telos, come forza di integrazione solidale, nel mondo della vita strutturato linguisticamente e tende a svilupparsi come normatività etica e giuridica ⁶.

Come già abbiamo notato, Habermas recupera per il gioco comunicativo l'istanza di un «incondizionato» a carattere «fallibilistico». Proprio dopo avere messo in luce che nell'etica kierkegaardiana l'assunzione del compito di essere se stessi è possibile solo al cospetto dell'«assolutamente Altro», per cui la co-

scienza morale rinvia ad un' auto-comprensione religiosa, egli sostiene che in un quadro postmetafisico e postreligioso il riferimento all'*altro* ha assunto un tono «deflazionistico»: per i soggetti storici e sociali diventa riferimento alla «potenza trans-soggettiva» con cui il «linguaggio» regge i processi di intesa e di autocomprensione (pp. 13-14).

Nel vivere comunicativo l'autonomia morale che articola il libero esprimere noi stessi e l'inclusione nel rapporto intersoggettivo, si realizza solo «grazie alla forza vincolante delle pretese che vengono sollevate dagli uni verso gli altri» nel medium del linguaggio; fruendo del logos linguistico restiamo legati ad una potenza che «precede e forma la nostra soggettività di parlanti» (*ibid.*). Nel territorio habermasiano la focalizzazione di questo "altro" rispetto a cui prendiamo forma come soggetti comunicativi è impegnativa: non si tratta di un potere *naturalistico*, non si tratta di un *dato* ontologico-metafisico, non si tratta neppure di qualcosa da rimettere al nostro arbitrio. Dove si dispiega il telos di una intesa piena di normatività, lì una "trascendenza" ci è già venuta incontro. Ma intanto questo linguaggio che «non è affatto qualcosa in nostro possesso», «resta sempre il nostro linguaggio»; l'incondizionato da cui riceve misura la nostra forma di vita non gode di alcuna «garanzia ontologica» fuori dal costituirsi di questa forma di vita, e così pure «l'autocomprensione etica "giusta"» non è mai «data» ma «acquisita tramite sforzo collettivo» (*ibid.*).

A questo punto, ci chiediamo, c'è la possibilità di parlare della *natura umana* come evento che riguarda il legame essenziale di vite personali caratterizzate in qualche modo per se stesse dalla vocazione morale?

Habermas, come si è visto, valorizza l'aspetto di indisponibile contingenza presente nel naturale-biologico formarsi di una vita umana, attribuendogli, di riflesso, una certa densità morale. Egli descrive un margine del destino di natura che non si lascia includere dentro il destino di socializzazione («affonda le radici al di là di un destino di socializzazione»), e fa vedere che è alleata del nostro interagire morale una «indisponibilità degli inizi» che va distinta dalla «plasticità delle pratiche storiche» in cui il nostro vivere si sviluppa (pp. 60-61). Ora, in analogia con tutto questo, passando però dalla natura biologica alla verità integrale dell'umano, si può parlare di una *naturalità fondamentale* (secondo una nozione ontologica di natura certo da ripensare e problematizzare ma forse ineludibile) *del destino morale* ⁷? Quella vita nata attraverso contingenze che vanno lasciate alla loro indisponibilità, porta in sé una dignità essenziale di *autofinalità* e di *apertura relazionale all'altro*, che chiede a sua volta di essere riconosciuta come *indisponibile*, nel suo valore e significato, a qualunque spiegazione ultima di tipo storico-sociale e procedurale? Se abbiamo bisogno di mantenere indisponibile la contingenza del venire al mondo, non è in fin dei conti perché avvertiamo di dover custodire quel vivere morale in cui accade una vocazione comunicativa, fatta di solitudine/solidarietà, che non si può in ultimo ridurre a "risultato di" e per questo va sottratta all'arbitrio di programmi ingegneristici?

Occorre insomma chiedersi se nel gioco morale l'originario condividere la dignità personale non costituisca la misura incondizionata che anima la varia, conflittuale, sempre perfettibile «plasticità delle pratiche storiche» in cui si concretizza il destino di socializzazione. Misura di umanità che soffre e lotta per fiorire nella storia ma grazie ad un'energia ontologico-etica che nessuna forma storica può commisurare ultimamente a sé, come se potesse rendere piena ragione della sua origine o assorbirne pienamente il telos. Si potrebbe, a tal riguardo, parlare di una «indisponibilità degli inizi» e di una indisponibilità della tensione teleologica, per alludere ad un modo di nascere all'auto-responsabilità e alla responsabilità per l'altro, e ad un modo di esser dati alla promessa dell'intesa comunicativa, in cui ha vigore un *evento di umanità* che mentre affida ai processi storici la disseminata potenzialità del suo sviluppo, resta insieme orientamento per essi.

Il modo habermasiano di dare ascolto a ciò che è non è *producibile* dal destino di socializzazione e di considerare nella sua complessità il «crinale che collega natura e cultura»; il suo modo di guardare, sulla scia della Arendt, alla «novità» straordinaria che entra nel mondo con la nascita di un soggetto e di coltivare quasi una «gratitudine» nei confronti di «ciò che è stato dato e non è stato fatto» (Arendt), farebbero pensare a possibili convergenze tra la sensibilità habermasiana per l'indisponibile e la sensibilità ontologica. Tanto più che Habermas, criticando il naturalismo scientifico da cui germinano programmi spregiudicati di allevamento dell'umano e di fusione uomo-macchina, sottolinea come nel momento attuale riaffermare la nostra autocomprensione etica equivalga a riproporre «sul piano della universalità antropologica» la «domanda filosofica originaria circa la “vita giusta”» (p. 18).

Ma il filosofo tedesco si affretta sempre a dichiarare non più proponibile una concezione «metafisica» della dignità della persona umana, e ritiene anche di dover moderare in chiave scettica ogni prospettiva (come quella apeliiana) che lasci aperto uno scarto tra la portata trascendentale della ragione comunicativa e dei suoi presupposti idealizzanti e la tessitura di relazioni morali che si produce nelle forme di vita storiche ⁸.

In tutto il suo pensiero, però, è presente un modo di apprezzare l'intesa comunicativa e il suo cuore normativo che ha una calibratura affatto particolare, come se solo un certo «residuo di metafisica» potesse fronteggiare il tempo in cui i fondamenti religiosi e metafisici della tradizione morale sono svalutati. Così, «“il bene trascendente” che ci è venuto a mancare può essere compensato solo in “forma immanente”, sulla base della struttura interna della prassi dibattimentale» ⁹. Laddove la prassi discorsiva governata da regole in cui tutti possano riconoscersi realizza riflessivamente l'agire orientato all'intesa vigente nel mondo della vita e incorporato nello scambio linguistico. Decisivo è che in questo «procedurale» è coinvolto il «sostanziale»: l'etica del discorso, lungi dallo spezzare il nesso tra il giusto e il bene, ritrova un rapporto intrinseco tra gli «aspetti di giustizia» trattati nelle «etiche del dovere» e «aspetti

strutturali della vita buona» cari alle «etiche dei beni» e qui ripresi «dal punto di vista universale della socializzazione comunicativa»¹⁰. Quando Habermas parla di una «presenza del bene nel cuore del giusto» e di un «assoluto fluidificato in procedimento critico», quando afferma che la ragione comunicativa «galleggia nel mare delle contingenze» ma «non affonda», sembra proprio rivendicare la forza irriducibile di quella ricchezza del comunicativo-normativo che si dispiega nel gioco morale¹¹. La difende da forme di relativismo e di non cognitivismo; la ricollega all'orizzonte di una universalità antropologica, al respiro interculturale dei diritti umani, alla tensione emancipativa che alimenta lo «sforzo cooperativo, fallibile e sempre suscettibile di insuccesso, di mitigare, sopprimere o impedire le sofferenze di creature corruttibili»¹². C'è appunto un tenace fondo etico nella pratica del reciproco riconoscimento guidata da un'intesa secondo giustizia. Se nell'accordo linguistico-discorsivo si sposano l'«insostituibile “sì” o “no” di ciascun singolo» e il superamento di ogni «prospettiva egocentrica»¹³, e analogamente se lo strutturarsi della morale risponde alla vulnerabilità fisica e psichica di un essere che si individualizza solo per via di socializzazione, sembra che attraverso tutto ciò si affermi un'armonia nascosta tra custodia dell'individualità irripetibile e custodia del bene comune che rende l'intesa comunicativa un prodigio non sottomesso a pure necessità biologiche o a calcoli strategici. Nella responsabilità morale che consegna ciascuno a se stesso e al rapporto intersoggettivo regna il vincolo liberante ad un potere «altro» di cui non disponiamo.

Nello stesso tempo però questo «altro» va preso, dice Habermas, in una «versione debole e proceduralistica» (p. 14). Poiché non possiamo più ammettere un ordine metafisico, l'esercizio storico delle procedure si impone come luogo in rapporto a cui l'incondizionato risulta totalmente definibile.

È significativo a questo proposito ciò che viene detto sulla dignità umana personale: essa non si dà «per natura» ma rinvia all'effettuarsi di rapporti intersoggettivi secondo simmetria delle relazioni (p. 35). Cosa vuol dire che si è persone *in quanto* si è accolti dentro un gioco di pubblico riconoscimento a carattere paritario? Certo la dignità personale non si possiede come un determinato «colore degli occhi» (*ibid.*). Tale esempio appare, però, fuorviante: si riferisce ad una contingenza empirica, su cui, osserviamo, si potrebbe a buon diritto intervenire terapeuticamente se fosse associata ad una realtà patologica. Nel caso dell'essere «per natura» persona si potrebbe alludere invece ad un diverso senso di naturalità, rispetto al quale varrebbe la doverosa limitazione di ogni nostro desiderio progettuale. È fuori dubbio che «nessuna persona può affermare *per sé sola* la sua identità» (14) e che l'*appartenersi* di ciascuno si forma e si dispiega nell'*appartenere* alla comunità. Ma il problema è diverso. Facendo suo il kantiano rispetto dell'umanità in me e nell'altro come «autofinalità» (p. 57), Habermas si riferisce a qualcosa che spetta alle vite personali solo in base ad una specifica promozione sociale, oppure a qualcosa che dà misura e qualità morale ad una pratica di riconoscimento degna dell'uomo? Se

la dignità personale è spiegabile come effetto di una particolare modalità di rapporti, ci si deve poi domandare in forza di cosa si possono affermare rapporti normativi «giusti» che hanno addirittura per loro orizzonte l'universale umano. Solo in base a contingenze o a patti? Habermas stesso nota che è «sottratto al nostro potere ciò che può produrre norme di una convivenza giusta», cosicché «sul punto di vista morale non abbiamo disponibilità»¹⁵. A qualificare in senso comunicativo-normativo il processo del riconoscimento è dunque il reciproco solidale *restituirsi alla dignità dell'umano*, dignità che non si lascia riscoprire in me senza che la riscopra nell'altro, come inviolabile autofinalità che ci accomuna e insieme ci singolarizza. Bisogna allora chiedersi se la pratica del riconoscimento simmetrico e paritario non dipenda anche e proprio da un telos dell'intesa *indisponibilmente morale*: un cercarsi tra persone in nome dell'essere persone che passa attraverso mille condizionamenti storico-culturali ma che nessun esercizio di relazioni instaura a partire da sé. Questo forse aiuta a cogliere la tipicità umana della «lotta per il riconoscimento» quale «tensione morale» che orienta verso una «condizione di libertà comunicativa»¹⁶.

Nella prospettiva dell'incondizionato fallibilista, il riconoscersi tra personalità morali kantianamente considerate come «fini in sé» sembra esposto ad un contraccolpo svuotante. L'effettuarsi storico del comunicare tende a relativizzare a sé ciò che dà sostanza ad una procedura all'altezza della ragione comunicativa. I riferimenti habermasiani a Kant sono determinanti, le tesi kantiane sono però poi subordinate alla prassi procedurale di una forma di vita storica. Come è stato osservato, «La soggettività morale che in Kant ha ancora i tratti di una ragione trascendente rispetto alle tradizioni storiche, è diventata con la modernità essa stessa tradizione e storia»¹⁷. Fedele a questo assunto moderno, Habermas se da un lato avverte la portata sostanziale delle implicazioni etico-antropologiche coinvolte nel gioco comunicativo, dall'altro tende a mantenere questo bene sostanziale collegato in chiave ultima alle peripezie del divenire storico-culturale.

Così il discorso habermasiano rende possibile un modo laico di riconciliarsi con l'indisponibile nel nome della complicità tra *contingenza* degli inizi naturali della vita e destino morale, non lascia però posto per una valorizzazione laica dell'indisponibile nel nome di un destino morale visto come condizione naturale *non contingente* della persona. Ma è possibile custodire l'indisponibile quale spazio contingente di indeterminatezza di cui si alimenta la nostra libertà, se non si protegge l'indisponibile stesso della libertà e della responsabilità da ogni potere totalizzante del contingente?

Il rispetto dell'indisponibile naturale che Habermas auspica resta enormemente significativo. Costituisce un motivo radicale di crisi per ogni bioetica laica che finisce per tradire il senso stesso dei valori laici moderni quando afferma, in ordine al programmare genetico, che «le persone attuali non possono chiedere alle persone future il loro permesso alla proprie scelte» (18) o quando considera legittimo generare embrioni per usarli come «fonti di cellule, tessuti

e forse anche di organi viventi»¹⁹. Però, quel rispetto habermasiano rimane forse sospeso a felici incoerenze e potrebbe quindi risultare indifeso nei confronti di ulteriori rilanci proceduralistici della stessa bioetica liberale. Esso infatti è ordinato alla riaffermazione della vita morale come esperienza irrinunciabile, ma in un quadro che rischia di ridurre la dignità della vocazione etica umana a portato fallibile di una forma di vita storico-culturale. In questo modo la ricchezza del comunicativo-normativo può davvero essere salvaguardata (secondo l'idea di Habermas) come una dimensione che ci appropria a noi stessi fuori dalla soggezione ad un mero fatto naturalistico e fuori da una logica di autopadronanza? Se non è in forza di un telos ontologico intrinseco che apparteniamo all'impresa morale, quest'ultima tende ad essere interpretata *retrospettivamente* come frutto di condizioni naturali-storiche in cui non c'è traccia dell'indisponibile (natura e storia vengono intese come mere fattualità), *prospettivamente* come un'autocostruzione che esalta il nostro potere decisionale (possiamo plasmare la nostra natura a discrezione).

A tale proposito sembrano indicative posizioni come quelle di Rorty e di Engelhardt. Rorty non vede alcun bisogno di tenere ferma, come incondizionato che presiede al gioco della morale, una «ragione comunicativa» a carattere universale. Egli giudica la «solidarietà» un casuale prodotto dell'età moderna: la «convinzione che non bisogna essere crudeli dipende da contingenze storiche che hanno visto emergere una retorica della solidarietà nelle società democratiche secolarizzate»²⁰. Il progresso morale ci dovrebbe anzi portare a trascurare sempre più «una domanda come “qual è la nostra natura?” per sostituirla con un'altra: “che cosa possiamo fare di noi stessi?”»²¹. Anche la «cultura dei diritti umani» non va in ultimo riportata all'esistenza di una «natura umana universale», ma al nostro saperci pensare come «animale versatile, pro-teiforme, capace di plasmare se stesso».

Dal canto suo Engelhardt dichiara privo di significato l'appello alla natura umana come «guida dell'azione morale» una volta che prendiamo atto di «essere solo il prodotto delle cieche forze della mutazione, della deriva genetica e della selezione naturale»²². In questo disorientamento, il nuovo «ancoraggio trascendentale» è la capacità decisionale degli attori razionali, «fonte di significato laico generale». Potere decisionale che si è ormai sganciato da ogni senso di appartenenza ad un evento di umanità come fondamento sostanziale e indisponibile. Dobbiamo rispondere di ciò che facciamo «solo a noi stessi e in termini stabiliti da noi, perché non accettiamo l'autorità sostanziale indipendente di Dio su di noi e non troviamo un'autorità analoga nella ragione». Accade proprio che «alla nostra responsabilità verso noi stessi non siamo in grado di dare nemmeno un contenuto», e che «diventati misura di noi stessi» possiamo «plasmare e modellare la natura umana a immagine e somiglianza degli scopi prescelti non dalla natura o da Dio, ma dalle persone umane». Dove è importante precisare che per Engelhardt si è «persone umane», e ci si distingue dai semplici «esseri umani» (embrioni, feti, infanti, malati mentali, cerebrolesi, etc),

grazie all'esercizio attivo di capacità razionali-morali di negoziazione con altri soggetti. Si tratta quindi di esercitare prerogative umane senza riconoscere che nel modo in cui si è dati a se stessi e al rapporto con gli altri, nel modo stesso in cui si possono far valere principi di intesa laica, si dipende da una verità dell'umano personale e interpersonale non costruita da convenzioni: bene comune che chiederebbe di essere custodito secondo responsabilità.

Nella prospettiva di Engelhardt l'autonomia kantiana pare, così, svuotarsi totalmente di ogni debito ontologico rispetto al dono originario dell'umanità in me e nell'altro, e autorizzare gli agenti morali a operare accordi in pura autoreferenziale coerenza con il potere procedurale di farlo, senza dovere ammettere alcun incondizionato che norma e orienta l'accordo tra i soggetti.

Una simile proceduralità senza sostanza mette in conto di produrre nella natura umana «cambiamenti così radicali che i tassonomisti del futuro potrebbero considerare i nostri discendenti una specie nuova. Se nella natura non c'è niente di sacro (e nessun argomento puramente laico potrebbe mai rivelare qualcosa di simile), non sussisterà più nessuna ragione per cui, con le dovute cautele, non la si possa trasformare radicalmente».

Di fronte a tali espressioni, viene in mente l'atteggiamento completamente opposto che pervade un'opera come il *Principio responsabilità*. Jonas, nella sua etica della responsabilità verso il futuro, rivitalizza ontologicamente l'imperativo kantiano: lo lega non all'«autocoerenza di una ragione che si dà leggi di condotta» ma al principio che *debba continuare ad esserci umanità*, laddove ciò per cui l'umanità merita di essere è una verità della condizione esistenziale e del destino morale, che «non è stata creata da noi» e che sta «al di sopra» sia dei nostri desideri sia dei desideri dei posteri ²³.

Ora, ci sembra che nel testo di Habermas si avverta un'ispirazione per molti versi assai più vicina alle prospettive di Jonas che a quelle di Engelhardt. Il riferimento all'*Unverfügbar* illumina questa riflessione sulla natura umana come se fosse in opera la riscoperta della dignità della vita personale e del colloquio interpersonale quale realtà che fiorisce nelle pratiche storiche del reciproco riconoscimento ma insieme dà ad esse decisiva misura. Nello stesso tempo lo scetticismo habermasiano riguardo possibili risposte ontologiche al «perché essere morali?», lascia nel lettore un interrogativo: il gioco etico è cifra universale ed essenziale dell'umano, oppure è una procedura resa possibile da una forma di vita storica a cui vogliamo rimanere ostinatamente affezionati per un «impulso» privo di adeguate ragioni?

Habermas non si sbilancia metafisicamente né si allinea allo sperimentalismo di una genetica liberale. Egli mantiene un universalismo etico e una certa caratura «sostanziale» del «procedurale», prendendo le distanze dal contestualismo e da un puro costruttivismo, e affidando la ragione comunicativa ad un incondizionato fallibilistico. Attento all'indisponibile presente sia nei fondamenti naturali del vivere sia nella potenza trans-soggettiva del linguaggio, il filosofo tedesco non accetta come luogo dell'incondizionato la *natura* del vive-

re personale intesa in senso metafisico; eppure il metafisico, preso sul serio e non ridotto a banale fissazione di un dato che soffoca la storia, vige proprio lì dove ci regge e ci interroga ciò che non è né puro dato empirico da manipolare, né frutto dei nostri progetti.

Resta aperta allora la domanda: «Cosa lega tanto le nostre vite da spingerci ad assumere responsabilità l'uno verso l'altro?» (W. Reich). Nella ragione comunicativa c'è solo una dimensione procedurale che rinvia esaustivamente alle condizioni storiche che hanno permesso il suo sorgere e alle condizioni positive che vanno regolando la sua praticabilità? O c'è un intrigo che, prima e al di là di ogni particolare esercizio di relazioni, ci vede sorretti in modo indisponibile dal dono-compito di vivere all'altezza dell'umano? Laica è solo la convinzione che l'incondizionato è debole e fallibilista, o può diventare risorsa laica l'avvertimento che l'uomo, come singolarità e come convivenza solidale, è accolto nella sua umanità e chiamato a rispondere di essa da un luogo "altro", non prodotto dal cammino intersoggettivo e non marchiato dal sigillo definitivo del contingente?

L'autocomprensione etica del genere che sta a cuore a Habermas può forse confrontarsi in modo fecondo con questa provocazione lanciata da Levinas: «Le istituzioni laiche che vogliono collocare le forme fondamentali della nostra vita pubblica fuori dalle preoccupazioni metafisiche, non possono giustificarsi senza che l'unione degli uomini in società, senza che la pace, risponda essa stessa alla vocazione metafisica dell'uomo»²⁴.

¹ Ci riferiremo a J. Habermas, *Die Zukunft der Menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, trad. it. di L. Ceppa, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002. Per le citazioni tratte da questo saggio indicheremo nel testo tra parentesi il numero della pagina.

² H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999, p. 16.

³ J. Harris, *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, Baldini e Castoldi, Milano 1997, p. 38.

⁴ Questa e la prossima citazione sono tratte da H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, cit., pp. 428 e 431.

⁵ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1993, p. 126.

⁶ Sulle implicazioni morali dell'agire comunicativo e del processo dialogico-discorsivo, cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 15-60.

⁷ Riguardo tale complessa problematica si veda R. Spaemann, *Naturale e innaturale sono concetti moralmente irrilevanti?*, in "Annuario di filosofia 1998", Mondadori, Milano 1998, pp. 184-202.

⁸ Su questa tematica cfr. J. Habermas, *Teoria della morale*, Laterza, Bari 1994, pp. 193-207.

⁹ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 56.

¹⁰ Cfr. J. Habermas, cit., pp. 15-16.

¹¹ Citazioni tratte da J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 43, e da J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Bari 1991, p. 181.

¹² Ivi, p. 182.

¹³ J. Habermas, *Teoria della morale*, cit., p. 16.

¹⁴ Ivi, p. 12.

¹⁵ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 56.

- ¹⁶ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 15.
- ¹⁷ L. Cortella, *Responsabilità come ethos*, in "Filosofia e teologia", 2/2001, p. 229.
- ¹⁸ H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, cit., p. 282.
- ¹⁹ J. Harris, *Wonderwoman e Superman*, cit., p. 168.
- ²⁰ R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Bari 1989, p. 4.
- ²¹ Questa e la prossima citazione da R. Rorty, *Verità e progresso*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 159-60.
- ²² Questa e le seguenti citazioni da H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, cit., pp. 429-31.
- ²³ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 53.
- ²⁴ E. Levinas, *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, Melteni, Roma 2002, p. 88.

Pietro Palumbo

L'ambiguo esistenzialismo di Heidegger: un "umanismo di una specie strana"

A dispetto della tradizionale codificazione storiografica il rapporto di Heidegger con l'esistenzialismo, pure tenendo conto di una possibile articolazione tra un *primo* ed un *secondo* Heidegger o di una diversa interpretazione della cosiddetta *svolta*, resta una questione dubbia e complessa sia sul piano teorico che su quello storiografico. Di fatto là dove si parla di esistenzialismo nessuno fa a meno di includervi Heidegger: le analisi esistenziali di *Essere e tempo* relative all'*esserci* rappresentano indubbiamente un tratto estremamente significativo di filosofia esistenzialista, e vengono richiamate giustamente in ogni spazio teorico o storiografico dedicato alla riflessione sulla specificità dell'esistenza dell'uomo. Le pagine sulla *gettatezza* (*Geworfenheit*), la *cura* (*Sorge*), *autenticità e in-autenticità* (*Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit*), *essere-per-la-morte* (*Sein-zum-Tode*), *angoscia* (*Angst*), ecc. hanno assunto un valore esemplare, che le colloca persino al di là della questione ermeneutica intorno al carattere esistenzialistico o meno del pensiero heideggeriano nel suo complesso ¹.

D'altra parte già l'impianto stesso del discorso di *Essere e tempo* riguardato con la dovuta attenzione, unitamente alla originaria ricerca fenomenologica che precede quel testo e che ormai ci è nota in tutti i suoi passaggi, pone di per sé complesse questioni ermeneutiche. Se si aggiunge la precisa presa di distanza nei confronti dell'esistenzialismo da parte di Heidegger, lo sviluppo che la sua produzione ha avuto dopo la *svolta*, l'attenzione che è riuscita a procurarsi e l'influenza che di fatto ha avuto nelle direzioni anche le più distanti da una sensibilità culturale di tipo esistenzialistico, ne scaturiscono seri interrogativi circa il modo più corretto di intendere il rapporto di Heidegger con l'esistenzialismo ².

A riguardo della nostra questione è significativo considerare un breve testo di Heidegger, una nota manoscritta, ritrovata nel '95 e pubblicata dalla *Heidegger-Gesellschaft*, un testo che risale intorno alla metà degli anni quaran-

ta, quando appunto avvenne il confronto con l'esistenzialismo francese attraverso la mediazione di Jean Beaufret ³. Anche se di fatto non aggiunge molto sul piano concettuale, esso risulta particolarmente interessante perché Heidegger stesso, in quella data, determina la propria posizione, puntualizzandola, rispetto all'esistenzialismo. Egli correttamente inizia con il sottolineare in tale corrente filosofica la centralità della nozione di *esistenza*, intesa come l'*essere dell'uomo* in quanto responsabile della propria essenza. L'impulso essenziale a questa idea di esistenza quale «autonomia autoresponsabile del singolo» l'avrebbe data Kierkegaard, il quale, innovando la tradizione filosofica, riserva appunto al solo essere dell'uomo questo termine. Ma Kierkegaard discute dell'esistenza in una prospettiva religiosa, cristiana, mentre l'esistenzialismo – tiene a precisare Heidegger – riprende la domanda sull'esistenza a prescindere da ogni preoccupazione religiosa. Rispetto a questo tema centrale, secondo Heidegger, all'interno dell'esistenzialismo si possono distinguere tre “indirizzi”. Uno rappresentato dalla *filosofia dell'esistenza* di Jaspers, il quale riprende fondamentalmente le linee di Kant ma pone l'esistenza al posto della ragione pratica intendendola “in senso etico-storico”. Un secondo indirizzo sarebbe l'esistenzialismo “in senso stretto” e cioè la filosofia di Sartre, la cui peculiarità risiede in una interpretazione dell'esistenza dell'uomo come soggettività cartesiana, la quale si determina in modo tale che nella sua libertà l'uomo viene reso “signore di tutto l'essere”. Il terzo indirizzo sarebbe costituito appunto dall'*ontologia fondamentale* ⁴ dello stesso Heidegger, riguardo al quale però egli si premura di precisare che «la domanda sull'esistenza dell'uomo *non* è per Heidegger la questione determinante e centrale; essa viene invece posta come passaggio alla questione *antica* e perenne della filosofia – la *domanda* sull'essere dell'ente (il fondamento metodologico della domanda sull'essere)». Ora mi pare risulti notevole sia il chiaro distanziamento della propria prospettiva ontologica rispetto alla scelta circa la centralità dell'esistenza umana in Jaspers e in Sartre – puntualizzazione che è la sostanza del discorso densamente sviluppato nella *Lettera sull'umanismo* – sia nello stesso tempo il riconoscimento della propria collocazione all'interno dell'esistenzialismo, anche se, specie dopo la precisazione operata, non si forniscono ragioni adeguate (classificare come semplice “passaggio” e come “fondamento metodologico” della domanda sull'essere la domanda sull'esistenza dell'uomo significa riconoscerle una funzione specifica e limitata!).

D'altra parte è vero che nell'impostazione stessa di *Essere e tempo* troviamo elementi di forte ambiguità circa la questione che è a tema. Da una parte infatti i termini del problema che Heidegger pone all'attenzione sembrano in un primo momento chiarissimi: l'elaborazione del problema dell'*essere*, per incominciare, in primo luogo, a ridestare la comprensione del senso del problema stesso, comprensione che nel 1927, come già ai tempi di Platone d'altra parte, sembra destare molte perplessità ⁵! Anzi nell'introduzione Heidegger è ancora più radicale e ancora più preciso: egli afferma con la massima enfa-

si che il problema dell'essere è stato dimenticato, in quanto, dopo aver ispirato il pensiero di Platone e Aristotele, ha taciuto dopo di loro come problema tematico di una vera ricerca, essendo stato, ciò che essi acquisirono, mantenuto sino alla *Logica* di Hegel, passando soltanto attraverso una serie di piccole modifiche e di ritocchi. Dunque è chiaro che qui Heidegger non intende porre un problema nuovo, anzi propriamente *antico* (come sottolineerà nella nota sull'esistenzialismo)! Infatti i suoi riferimenti storici, circa la comprensione o non comprensione del problema dell'essere, vanno a Platone, ad Aristotele, a San Tommaso, ad Hegel, ed egli, inserendosi appunto in una lunga tradizione, intende discutere dei pregiudizi che scaturiscono nell'affrontare il problema proprio a partire dai modi di affrontarlo da parte di quegli autori e dalle più tradizionali e codificate affermazioni sull'essere. Accertato però che il problema resta oscuro e che non si trova una guida sicura, nel paragrafo successivo Heidegger ribadisce pertanto che «il problema del senso dell'essere deve essere *posto*»⁶, e pur dando per scontata una certa comprensione sia pure «media e vaga»⁷ dell'essere, chiarisce ancora una volta che ciò che si deve cercare è l'*essere*, non l'*ente*, quell'essere che si trova in tutto ciò di cui parliamo, di cui pensiamo, nei riguardi di cui ci comportiamo. Si deve cercare dunque «ciò che determina l'ente in quanto ente»⁸; in altri termini allora si tratta di «inquisire l'ente a proposito del proprio essere»⁹! In altre parole ancora, ma significative, Heidegger afferma che per cogliere il senso dell'essere bisognerà procedere all'*aprimiento* (*Erschliessung*) dell'essere¹⁰.

Fin qui il problema dell'essere sembra posto con estrema chiarezza – a parte quell'importante oscillazione tra problema *dell'essere* e problema *del senso dell'essere* (che qui per ora non ci interessa sottoporre a questione) – e si può dire che nessuno possa avere dubbi su quale sia il problema oggetto dell'indagine: difficilmente si potrebbe sostenere che Heidegger abbia di mira il problema della specificità dell'esistenza umana, anche nei termini più generici dell'essere dell'uomo! Ma nel porre il problema da quale ente prenderà le mosse l'aprimiento dell'essere, se c'è un punto privilegiato di partenza oppure è indifferente, si comincia a delineare la particolare posizione dell'uomo, cioè di quell'ente che è colui che cerca il senso dell'essere. Infatti l'elaborazione del problema dell'essere secondo Heidegger dovrà opportunamente procedere nella direzione di un «rendere trasparente un ente (il cercante) nel suo essere»¹¹. L'ente uomo, che tra le altre caratteristiche ha proprio quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema dell'essere, viene pertanto designato con il termine *Dasein*, e quanto al problema in oggetto Heidegger a questo punto si sente di affermare categoricamente che «la posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'*Esserci*) nei riguardi del suo essere»¹². Com'è noto egli successivamente argomenta questa scelta e la articola nei tre primati *ontico*, *ontologico*, *logico-ontologico* dell'*esserci*¹³. Ora, siccome nel concetto di *esserci* è presupposta una qualche comprensione dell'essere, e nel cercare, qua-

le modo di essere di un ente, vi è un pre-riferimento al cercato (l'essere), Heidegger mette in chiaro che qui si delinea un rapporto «del tutto particolare» tra l'ente che ha il carattere dell'*esserci* e il problema dell'essere; e questo, egli sottolinea, «fa parte del senso più proprio del problema dell'essere»¹⁴.

Resta però oltremodo chiaro che l'adeguata esposizione dell'ente (l'*esserci*) nei riguardi del suo essere è solo «preliminare», e non coincide con la eventuale soluzione o quantomeno con una risposta al problema dell'essere come tale, il quale rimane il problema del «senso dell'essere in generale», cioè il problema del raggiungere una qualche comprensione di «ciò che intendiamo propriamente con l'espressione “essere”», come Heidegger stesso ribadisce poco più avanti¹⁵. Dunque l'interpretazione specifica di un determinato ente, l'*esserci*, la quale, in quanto analitica dell'*esistenza*, assicura «il termine del filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto dove l'indagine *sorge* e infine *ritorna*»¹⁶, non è fine a se stessa ma è il luogo necessario nel quale va «reperito l'orizzonte della comprensione e dell'interpretazione possibile dell'essere»¹⁷, orizzonte che viene subito chiarito essere *il tempo*, dal momento che, Heidegger afferma, «ciò a partire da cui l'*Esserci* comprende e interpreta inesPLICITAMENTE qualcosa come l'essere, è *il tempo*»¹⁸. Questo però ancora non significa, si badi bene, che l'interpretazione dell'*esserci* come temporalità (*Zeitlichkeit*) costituisca, come tale, «la risposta al problema conduttore che concerne il senso dell'essere in generale»¹⁹! Infatti, come Heidegger sottolinea, se è vero che l'essere non può essere compreso che in riferimento al tempo, a partire dal tempo, ne viene che deve essere «l'essere stesso, e non semplicemente l'ente in quanto essente “nel tempo”, a rendersi trasparente nel suo carattere “temporale”». Allora «il compito ontologico fondamentale dell'interpretazione dell'essere come tale, include dunque l'elaborazione della *temporalità* (*Temporalität*) dell'essere»; solo e soltanto allora «nell'esposizione della problematica della temporalità verrà data una risposta concreta al problema del senso dell'essere»²⁰! Infine, nell'ultimo paragrafo di *Essere e tempo*, Heidegger ribadisce ancora una volta: «il chiarimento della costituzione dell'essere dell'*Esserci* resta soltanto *una via*. Il *fine* è l'elaborazione del problema dell'essere in generale»²¹.

Rispetto a tutto ciò è dunque piuttosto sorprendente che il discepolo più importante di Heidegger, delineando le vie di pensiero seguite dal maestro, possa affermare: «Il primo problema, sollevato all'inizio, era: cos'è l'essere dell'*esserci* umano? Certamente non semplice coscienza. Ma allora che tipo di essere è quello che non ha né la stessa durata né lo stesso valore delle stelle eterne o delle verità matematiche, ma è sempre evanescente come ogni vita tesa tra nascita e morte?»²². E più avanti Gadamer riprende il discorso identificando senza residui problema dell'essere e problema dell'essere dell'uomo: «Il problema del *senso dell'essere* non è, come altri interrogativi intorno al senso di qualcosa, di natura tale da poter comprendere una cosa data in relazione a ciò che ne costituisce il senso. L'*esserci* umano, interrogandosi sul *senso del proprio essere*, si vede piuttosto confrontato con l'inconcettualizzabilità

della sua propria esistenza [...] nel suo proprio esserci e per la sua propria capacità di comprendere se stesso, la sua domanda sul senso, che egli deve porsi, rappresenta un limite invalicabile»²³. In un contesto differente, un'altra sottolineatura operata da Gadamer va però nella medesima direzione: «Soltanto con la critica rivolta da Heidegger in *Essere e tempo* al concetto di semplice presenza [*Vorhandenheit*] divenne chiaro per la generale coscienza filosofica che con ciò era posto un compito ontologico, di pensare cioè l'«essere» che non fosse l'essere-oggetto»²⁴. Sembrerebbe qui che la questione heideggeriana si riduca ad una estensione della riflessione sull'essere, che non riguardi più solo l'esser presente delle cose ma *anche* il modo proprio di essere dell'uomo!

Da parte sua Sartre, titolare dell'esistenzialismo «in senso stretto» (come dice Heidegger nella nota), il quale esplicitamente si ispira al pensiero di Heidegger ritenendolo esistenzialista e ateo per giunta²⁵, concepisce l'esistenzialismo come quella dottrina «che rende possibile la vita umana e, d'altra parte, dichiara che ogni verità e ogni azione implicano un ambiente ed una soggettività umana»²⁶. Egli insiste su questo punto del *partire dalla soggettività* come ciò che è irrinunciabile dell'esistenzialismo, sia ateistico che ateo, e come ciò che sostanzia l'idea-motto che *l'esistenza preceda l'essenza*²⁷. Nel suo celebre discorso sull'esistenzialismo Sartre insiste su questo punto richiamandosi esplicitamente ad Heidegger e alla sua riflessione sull' *esserci*: «L'esistenzialismo ateo, che io rappresento, è più coerente. Se Dio non esiste, afferma, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana. Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non può essere definito per il fatto che all'inizio non è niente. *Sarà* in seguito, e *sarà* quale si sarà fatto [...] l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio dell'esistenzialismo. Ed è anche quello che si chiama la soggettività e che ci viene rimproverata con questo nome»²⁸. Più avanti Sartre chiarisce ulteriormente il principio della soggettività in questo modo: «Soggettivismo vuol dire, da una parte, scelta del soggetto individuale per se stesso e, dall'altra, impossibilità per l'uomo di oltrepassare la soggettività umana. Questo secondo è il senso profondo dell'esistenzialismo»²⁹. Qualche passo più avanti nel testo – in verità in un contesto di problemi più specificamente morali in cui il suo discorso entrava – si trova poi la celebre frase che suscita la formale smentita di Heidegger: «siamo su di un piano dove ci sono solamente degli uomini»³⁰.

Se Sartre, richiamandosi ad Heidegger, da parte sua insisteva sul tema della inoltrepassabilità della *soggettività* quale senso profondo dell'esistenzialismo, è significativo che un altro brillante studioso, che tra i primi in Francia esaminò il pensiero heideggeriano, si sia iscritto nella stessa linea affermando: «*Sein und Zeit*, la prima e principale opera di Heidegger, forse ha sostenuto

sempre quest'unica tesi: l'Essere è inseparabile dalla comprensione dell'essere, l'Essere è già invocazione della soggettività»³¹.

Rispetto a tali letture (di cui però evidentemente Heidegger non può non portare qualche responsabilità), è singolare che nell'interpretazione che Heidegger stesso ne fornisce – a posteriori – il concetto di *esserci* vada proprio in una direzione contraria a quella intesa da Sartre e da Lévinas. In effetti paradossalmente si può dire che tutto il pensiero di Heidegger, anche la sua articolazione interpretativa della storia della filosofia occidentale, va nella direzione di un affrancamento dall'idea di uomo come “soggetto”, e pertanto proprio nel verso di un superamento del primato della coscienza, per ritrovare a suo parere una dimensione più originaria dell'essere umano. Ma già in *Essere e tempo* egli intendeva sottolineare il termine *esserci* proprio per sorpassare la centralità della coscienza e la dimensione della soggettività³². Heidegger chiarisce infatti che quello di “coscienza” è tradizionalmente un concetto centrale della metafisica occidentale della luce, e vuole esprimere un sapere del soggetto che è tale appunto in quanto il soggetto “ha visto”. Ma questo vedere e sapere (= aver visto), nota Heidegger, è qualcosa che è presente e che permane nella coscienza, è *immanente* alla coscienza, alla soggettività. Dunque se si parte dalla coscienza, dalla soggettività, non si riesce a fare un'esperienza autentica della cosa stessa, non si riesce mai ad uscire dall'immanenza della coscienza. Heidegger al contrario ha inteso rompere questo cerchio magico della coscienza, propriamente «spezzare il primato dell'immanenza della coscienza»³³, e con ciò superare in questo modo l'orizzonte proprio di tutto il pensiero moderno, che, a partire da Descartes, avrebbe costituito la soggettività come «l'ostacolo per avviare la domanda sull'essere»³⁴.

Il *Dasein* dunque sarebbe pensato proprio per esprimere una sfera diversa da quella della coscienza, una sfera in cui l'essere significa «esser-fuori-da», «la sfera in cui tutto ciò che può essere chiamato “cosa” può essere incontrato come tale»³⁵. Heidegger insiste che «l'essere nell'esser-ci deve conservare un “fuori”» e pertanto in *Essere e tempo* «il modo d'essere dell'esserci è caratterizzato dall'e-stasi. In senso rigoroso esser-ci significa dunque: essere e-staticamente il Ci»³⁶. Solo questo spazio, così pensato, garantisce, secondo Heidegger, che «d'ora in poi l'uomo sta e-staticamente di fronte a ciò che qualcosa stesso è, a faccia a faccia e non più per mezzo di una rappresentazione»³⁷! Quel sapere, quell'aver visto di cui si gloria la coscienza, riposa nella possibilità per l'essere umano di attraversare uno spazio aperto per arrivare fino alle cose. Ora, sottolinea Heidegger: «Questo essere-in-una distesa aperta rappresenta appunto ciò che *Essere e tempo* chiama [...] “esserci”»³⁸. E chiarisce ulteriormente: «Bisogna intendere l'esserci come essere-la-radura (*die-Lichtung-sein*). Il Ci è infatti la parola per designare la radura aperta»³⁹. In questo modo infine «qui si vede chiaramente che la coscienza si radica nell'esserci e non viceversa»⁴⁰!

Gli sviluppi del pensiero di Heidegger dopo la *svolta* poi sono stati tali,

nella direzione quasi monotonamente ripetitoria del problema dell'essere e del suo senso, che ne è una testimonianza significativa quel passo dell'intervista rilasciata nel 1965, nel quale Heidegger deve difendersi dall'accusa di aver «dimenticato l'uomo»⁴¹, e di essersi sottratto nel suo pensiero ad ogni indicazione etica, occupandosi solo dell'essere, reiterando in ogni sua meditazione la domanda sull'essere e l'appello a pensare all'essere! Ma alla domanda del suo interlocutore Heidegger sente il bisogno di rispondere in questo modo: «L'idea di fondo del mio pensiero è esattamente questa: l'Essere, e quindi anche la rivelatività dell'essere, abbisogna dell'uomo; e viceversa l'uomo è soltanto in quanto egli sta nella rivelatività dell'Essere. Pertanto, la domanda fino a che punto io occupandomi dell'Essere ho dimenticato l'uomo, potrebbe essere cancellata. Non si può porre questioni circa l'Essere, senza porre questioni circa l'essenza dell'uomo»⁴².

In effetti già in un testo del 1928, possiamo leggere le seguenti affermazioni. Dopo aver detto che l'interrogarsi sull'essere non è una trovata arbitraria di Aristotele in quanto tutta la filosofia sin dai suoi inizi lo ha fatto dal momento che l'esserci umano ha «assunto questo problema assieme alla sua esistenza»⁴³, Heidegger spiega che il venire in primo piano dell'esserci umano è esigito dallo stesso problema fondamentale perché «la comprensione dell'essere non è una qualità tra le altre, ma la condizione fondamentale della possibilità dell'esserci in quanto tale. Poiché della costituzione essenziale dell'uomo fa parte anche la comprensione dell'essere, il problema dell'essere, nella forma menzionata, è uno, è il problema dell'uomo stesso. [...] Il problema fondamentale della filosofia, il problema dell'essere, è in sé stesso il problema dell'uomo rettamente compreso; esso è un'interrogazione sull'uomo, che vive latente nella storia della filosofia e in essa continuerà ad imporsi, ma che ad ogni istante vuole essere messa in luce in maniera nuova»⁴⁴. Qui invero, come si vede, non appare né chiarito né sufficientemente argomentato perché il problema della comprensione dell'essere (nei termini presentati da Heidegger riallacciandosi alla tradizione), ancorché la comprensione sia costitutiva dell'esserci, sia il problema stesso dell'uomo; e ancor di più in che modo si identifichi con l'interrogazione filosofica sull'essere dell'uomo, così d'altra parte come risultava ampiamente problematico, in ordine all'elaborazione del problema dell'essere, il passaggio all'analitica dell'esserci in *Essere e tempo* giustificato a partire dal darsi dell'essere nella comprensione propria dell'esserci⁴⁵! Di fatto sono i testi dalla metà degli anni Trenta in poi che, a partire da una prospettiva svolta dal punto di vista dell'essere, elaborano in una direzione particolare il rapporto ontologico tra essere e uomo, e però in termini tali che non risultano di certo né così chiari né gli unici pensabili!

Comunque di fronte alle oscillazioni che abbiamo registrato, fuori dagli stereotipi più consueti e superando pure la questione della *svolta* e dunque del problema circa l'impostazione metodologica o non nel modo di affrontare il problema dell'essere, il punto cruciale per misurare l'esistenzialismo di Hei-

degger nell'insieme del suo pensiero mi pare stia nel cercare di valutare il ruolo giocato dalla nozione di esistenza umana nella sua concezione dell'essere, con particolare attenzione a come essa si determina sempre più chiaramente negli scritti della maturità.

Infatti non bastano a trarre fuori il suo pensiero da una prospettiva che possa definirsi esistenzialistica le pur chiare parole di Heidegger nella *Lettera sull'umanismo* circa l'autentico significato dell'affermazione che «l'«essenza» dell'esserci sta nella sua esistenza», e le delucidazioni intorno al senso specifico di «e-sistenza». Qui invero risulta chiaro che con il modo di intendere queste nozioni da parte di Sartre e dell'esistenzialismo non c'è «nulla in comune»⁴⁶, dal momento che Heidegger intende le nozioni di *essentia* ed *existentia* in modo non metafisico, non tradizionale: è solo a partire dalla chiamata (*heissen*) dell'essere che l'uomo si dispiega nella sua essenza, e d'altra parte la sua esistenza si definisce nello stare nella radura (*Lichtung*), nell'apertura dell'essere⁴⁷. Dunque la determinazione dell'essenza dell'uomo proviene dall'essere, ciò che l'uomo è «riposa nella sua e-sistenza»⁴⁸, e non è cosa semplicemente affidata alla sua scelta, alla sua decisione, come vuole la prospettiva esistenzialistica sartriana che intende rovesciare la classica tesi metafisica di impronta platonica! Nel pensiero heideggeriano invece siamo rinviiati ad un primato dell'essere che si dà (e si nega), all'idea di un essere che si destina: «e-sistenza significa stare-fuori (*Hin-aus-stehen*) nella verità dell'essere», dunque «e-sistenza nomina la determinazione di ciò che l'uomo è nel destino della verità»⁴⁹. Allora nella determinazione dell'umanità dell'uomo in quanto e-sistenza ciò che importa, nota Heidegger, è che «l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità dell'e-sistenza»⁵⁰, ciò che importa, appunto, non è più l'uomo «preso semplicemente come tale»⁵¹. In questa prospettiva però, secondo Heidegger, si pensa in un modo più alto la dignità dell'uomo, in quanto si eleva la sua *humanitas* nella posizione di chi è collocato («gettato», nel suo senso specificamente heideggeriano) dall'essere stesso nella verità o apertura dell'essere, affinché custodisca tale verità. L'uomo pensato come «pastore dell'essere» sta più in alto, ha maggiore dignità che concepito come «padrone dell'ente» a partire dalla soggettività⁵²!

Se tutto ciò che abbiamo richiamato con la debita cura va rubricato in un modo anti-esistenzialistico (anti-sartriano in particolare) di pensare la determinazione dell'essenza dell'uomo, accentuandone la dipendenza dall'essere e dalla sua destinazione, c'è però da considerare con altrettanta attenzione il modo heideggeriano di pensare l'essere e la sua dipendenza dall'essere umano. Qui si può dire riemergano, seppure ambigualmente, fondamentali tratti del pensiero heideggeriano definibili come «esistenzialistici» e «umanistici»⁵³! Infatti, come si è appena visto, nelle stesse pagine di Heidegger volte a scalzare l'interpretazione esistenzialistica del suo pensiero, risulta chiaro d'altra parte che viceversa «l'essenza dell'uomo è essenziale per la verità dell'essere»⁵⁴! Per paradossale che possa risultare, al di fuori dell'e-sistenza umana per Heidegger

non si dà essere! Il richiamo persistente della questione dell'essere, la meditazione, assillante e monotona sull'essere da parte di Heidegger, si caratterizza sempre più precisamente nel corso degli anni nella direzione di una chiarificazione del significato dell'essere in rapporto all'uomo e al pensiero umano, addirittura nel senso di un'identificazione di essere e pensare (o dire), seppure in una prospettiva di finitezza esplicitamente anti-hegeliana e anti-idealistica.

Heidegger si domanda se l'essere sia concepibile come qualcosa in sé e per sé, e risponde di no! Bisogna difendersi dall'abitudine radicata di rappresentare l'essere «come un qualcosa che sta di fronte e che sta per sé, e che poi talvolta si fa innanzi all'uomo. Secondo questa rappresentazione sembra che l'uomo sia al di fuori dell'essere. Ora, l'uomo non solo non è fuori, non solo, cioè, è compreso nell'«essere», ma l'«essere», fruendo dell'essere umano, non può non abbandonare l'apparenza del per sé, per cui anche altra è la sua essenza rispetto a quella che vorrebbe la rappresentazione di un intero che abbraccia la relazione soggetto-oggetto»⁵⁵. Che l'uomo non stia fuori dall'essere, che una riflessione sull'essere riguardi anche l'essere dell'uomo è cosa ovvia, e nella storia della metafisica occidentale non s'è mai data una posizione simile. Ma a questo proposito Heidegger ancora insiste che pensiamo *troppo* dell'essere se lo pensiamo «come qualcosa di onnicomprensivo, e ci rappresentiamo l'uomo soltanto come un ente particolare tra gli altri (vegetali, animali), per poi mettere i due in relazione tra loro»⁵⁶. D'altra parte diremmo *troppo poco* se «dicendo l'«essere» tralasciamo il suo presentarsi (*Anwesen*) all'essere umano (*Menschenwesen*), dando così a vedere di non comprendere che proprio questo essere è parte dell'«essere»»⁵⁷. Insomma, l'essere per Heidegger, non è mai concepibile come «qualcosa di separato dall'uomo»⁵⁸. Infatti, spiega ancora Heidegger, «l'essere non si presenta (*west...an*) né casualmente né eccezionalmente all'uomo. L'essere è (*west*) e persiste in quanto si volge con il suo appello nella direzione dell'uomo. Soltanto l'uomo, infatti, aperto per l'essere, lascia che l'essere si avvicini come presenza»⁵⁹, dunque «l'essere stesso appartiene (*gehört*) a noi; giacchè soltanto presso di noi l'essere può essere (*wesen*) come essere (*Sein*), essere cioè presente (*an-wesen*)»⁶⁰, infatti «l'essere si dà e può darsi soltanto là dove la finitezza si è fatta esistente»⁶¹. Dunque secondo Heidegger la relazione tra l'essere e l'essenza umana «regge ogni cosa»⁶², e neppure sembra trattarsi semplicemente di una questione relativa alla rivelatività dell'essere che abbisogna dell'uomo appunto in quanto ha da manifestarsi, da realizzarsi, ma al di fuori della quale l'essere avrebbe un suo proprio significato! No, addirittura Heidegger giunge a capovolgere le cose, a pensare che «in termini rigorosi» si dovrebbe dire che è l'essere ad appartenere «al carattere proprio dello svelarsi»⁶³, e dunque può asserire in modo categorico: «l'essere non è senza la sua relazione all'esserci»⁶⁴.

Che questa, strutturata nei termini suddetti, sia una concezione assai particolare dell'essere, per nulla assimilabile ad alcuna prospettiva metafisica del pensiero greco e medievale o del pensiero moderno razionalistico o idealisti-

co, lo si vede bene dal fatto che essa secondo Heidegger comporta necessariamente la «*finitezza dell'essere*»; che quindi l'essere non sia assoluto per sé» ⁶⁵. A questo proposito è bene ricordare che già nel 1929 egli aveva chiaramente affermato che «l'essere stesso è per essenza finito e si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci» ⁶⁶! Questi tratti allora permettono, senza traumi, il passaggio dal cosiddetto primo Heidegger al secondo, anzi illuminano perfettamente quella denominazione dell'essere come *Evento* che domina le pagine più mature di Heidegger: «Il rapporto dell'essere con l'essere umano, unicamente questo rapporto stesso [...] è l'evento» ⁶⁷. La riflessione sull'*Ereignis*, ardua e complessa, trova però in questa direzione del pensiero alcuni aspetti per-spicui: «L'*Ereignis* è l'ambito – ambito dotato di oscillazioni sue proprie – attraverso il quale uomo ed essere si raggiungono a vicenda nella loro essenza, ottengono ciò che per loro è essenziale e perdono, intanto, quelle determinazioni che la metafisica ha loro conferito» ⁶⁸. La vicendevole pro-vocazione di uomo ed essere fa sì che entrambi misteriosamente appartengano l'uno all'altro, che l'uno sia traspropriato (*übereignet*) all'altro, e dunque non li si possa pensare separati. E il pensiero dunque ha da «portare a compimento il riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo» ⁶⁹; portare a compimento, non produrre, non provocare, ma appunto soltanto portare alla luce, portare al linguaggio, ciò che già è.

Ecco perché, nei termini del pensiero heideggeriano, la questione della relazione tra l'essere e l'essenza dell'uomo è proprio la questione davanti a cui deve essere portato il pensiero tradizionale ⁷⁰, e cioè è la questione che pone il confronto-scontro con la metafisica ⁷¹ o meglio con tutto il pensiero occidentale, dal momento che tradizionalmente la riflessione sull'essere non risulta determinata dalla peculiare posizione dell'essere dell'uomo, e percorre le vie consuete della ricerca delle ragioni di tutto ciò che è. La prospettiva heideggeriana sull'essere invece, battendo sentieri inesplorati, approda ad una concezione dell'essere come «venire alla luce», come «illuminazione» ⁷², o più chiaramente ancora come «linguaggio», come «parola». Infatti ricalcando un verso di Stefan George «nessuna cosa è dove la parola manca» Heidegger pensa infine la parola quale “fonte” dell'essere ⁷³ e afferma che «l'essere di qualunque cosa che è abita nella parola» ⁷⁴. A sostegno di tale visione poi rievoca quella parola aurorale del pensiero occidentale, *logos*, nel quale risuonerebbe appunto la verità del fondamentale rapporto tra l'essere e il dire: «Questa parola parla in uno come nome dell'essere e come nome del dire» ⁷⁵! In questo modo, dunque, le cose vengono all'essere solo in quanto si collocano nel progetto aperto dell'esserci, e l'esistenza dell'uomo risulta pertanto determinante e intrascendibile ⁷⁶.

Ora è proprio in tale imprescindibilità, intrascendibilità, dell'esistenza umana in merito alla riflessione sull'essere, che mi pare risieda il tratto autenticamente “esistenzialistico” del pensiero heideggeriano. In definitiva infatti il pensiero di Heidegger nonostante tutto, nonostante veda l'essere e non l'uo-

mo al centro del suo interesse, nonostante affermi di pensare l'essere e non l'uomo come il piano su cui si svolge ogni questione (contro ogni prospettiva soggettivistica e coscienzialistica), pur mantenendo una dimensione di misteriosità, di non disponibilità dell'essere, in verità lo concepisce come costitutivamente legato all'esistenza dell'uomo. Il riferimento dell'essere all'uomo, come abbiamo detto, appartiene all'essere stesso – così egli sostiene – non è relativo al nostro modo di vederlo, e ciò conseguentemente spinge Heidegger sino a concepirlo come finito, e infine a pensarne il significato come riducibile al dire (*Sagen*).

In questo consiste lo “strano” umanismo di Heidegger, un umanismo che pur non ponendo l'uomo al centro risulta bensì radicale, per certi versi «estremo» – come lui stesso lo denomina –, dal momento che il rapporto dell'uomo con l'essere (sempre presente nella meditazione heideggeriana, ma dapprima sottolineato in chiave fenomenologica e metodologica poi, sempre più chiaramente, in prospettiva ontologica) è tale da determinare l'essere in sé stesso, da renderlo finito sino a – si può quasi dire – annullarlo, nel senso di non riconoscere all'essere alcuna possibilità di autentica alterità, di identità propria ⁷⁷! In definitiva questa forma di umanismo, che vuole superare la metafisica proprio in quanto pensa il rapporto ineludibile tra essere ed uomo, accede ad una prospettiva irrealistica (appunto in quanto non dà adeguatamente conto della *alterità* dell'essere, che in verità ci consta in mille modi e spesso anche assai duramente) ed equivoca! Troviamo infatti da una parte il richiamo insistente all'essere come possibilità e condizione, come fondamento-abisso, come ciò che dà originariamente, e in questa prospettiva «l'onnipotenza dell'essere costringe (letteralmente) l'esserci ad essere il luogo del suo apparire» ⁷⁸; è una prospettiva che non lascia sufficiente spazio di autentica libertà all'uomo (lo si vede anche nel pericoloso uso dell'idea di *destino*). Dall'altra il vincolo dell'essere all'esistenza umana, la sua limitazione, la sua finitezza legata alla presenza della comprensione umana, per cui viene da pensare se non avesse forse ragione Sartre a dire che di fatto si è su di un piano in cui ci sono solamente gli uomini ⁷⁹. Si resta dunque consegnati ad una ambiguità tanto affascinante e produttiva quanto ingiustificata e poco convincente.

¹ Nella *Storia dell'esistenzialismo* di P. Prini, la cui prima edizione è del 1972, per esempio, le pagine dedicate ad Heidegger portano significativamente il titolo *L'esistenza la morte e la verità*, e, senza parlare in apertura del problema dell'essere come problema fondamentale affrontato dall'autore, si presenta senz'altro il suo pensiero sottolineando il merito di Heidegger nell'aver «riproposto il senso della nostra mortalità come intrinsecamente costitutivo dell'esistenza che ci è propria» (Studium, Roma, 1989, p. 96).

² Sul tema vedi J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Vrin, Paris, 1986; T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism, and Being*, Routledge, London, 1995. Ma è significativo che già relativamente al “primo” Heidegger, più facilmente etichettabile come esistenzialista, invero non risulta neppure così semplice farlo, come risulta

anche dall'esame di una serie di studi sull'esistenzialismo e su Heidegger usciti in Italia nell'arco di un ventennio circa, tra il 1940 e il 1960. Per esempio nel 1939 L. Pareyson, dopo aver sottolineato l'importanza della categoria della *singularità* per la riflessione esistenzialista e la sua trasformazione in quella della *ontologicità* dell'uomo, guardava con sospetto l'analitica dell'esserci di Heidegger, e nel 1941 parlava di un «umanismo heideggeriano» come sboccante nel «nullismo metafisico» in quanto in definitiva bloccava nell'autosufficienza della finitezza il trascendere dell'uomo. Cfr. *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze, 1971, p. 33. Ancora, P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino, 1947, critica l'impostazione heideggeriana che porta a distinguere in fasi successive il problema dell'essere dell'esserci da quello del «senso» dell'essere dell'esserci e ancora da quello del senso dell'essere in generale, e conduce Heidegger ad una necessaria incompiutezza ed al sostanziale fallimento, proprio per non aver affrontato il tema in una corretta impostazione esistenzialistica. Infine è lapidario nel 1959 il giudizio di C. Antoni, *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Guida, Napoli, 1972, p. 257, il quale afferma: «Più che di un esistenzialismo si dovrebbe parlare di un neo-eleatismo».

³ Heidegger, *Esistenzialismo*, tr. it. di N. Curcio, in *Micromega*, n. 2, 1996, pp. 164-65. Per una sintetica storia di questi rapporti vedi la *Nota introduttiva* di Franco Volpi a Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano, 1995.

⁴ Come è noto Heidegger nel prosieguo del suo pensiero preferisce abbandonare tale denominazione perché troppo gravata dal modo di pensare metafisico, sostituendola per lo più con l'espressione «pensiero dell'essere».

⁵ Cfr. *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, p. 14 (*Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 2001, p. 1).

⁶ Ivi, p. 20 (cit., p. 5).

⁷ Ivi, p. 21 (cit., p. 5).

⁸ Ibid.

⁹ Ivi, p. 22 (cit., p. 6).

¹⁰ Ivi, p. 22 (cit., p. 7).

¹¹ Ibid.

¹² Ivi, p. 23 (cit., p. 7).

¹³ Ivi, cfr. p. 30 (cit., pp. 13-14).

¹⁴ Ivi, p. 24 (cit., p. 8). Per un'analisi puntuale della formazione del concetto di esistenza e del suo ruolo nell'impostazione del discorso heideggeriano vedi A. Ardovino, *Heidegger Esistenza ed Effettività*, Guerini, Milano, 1998.

¹⁵ Ivi, p. 27 (cit., p. 11).

¹⁶ Ivi, p. 59 (cit., p. 38).

¹⁷ Ivi, p. 60 (cit., p. 39).

¹⁸ Ivi, p. 35 (cit., p. 17).

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ivi, pp. 36-37 (cit., pp. 18-19).

²¹ Ivi, p. 518 (cit., p. 436).

²² H. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, tr. it. a cura di R. Cristin, Marietti, Genova, 1987, p. 20.

²³ Ivi, p. 49.

²⁴ Gadamer, *Il movimento fenomenologico*, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Bari, 1994, p. 51.

²⁵ Il che provoca Heidegger, nella nota suddetta, a sottolineare che la distinzione tra esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico è malamente introdotta da Sartre perché *superficiale*, e in ogni caso riguarda la posizione di Sartre stesso, che è ateo, ma certamente non la propria!

²⁶ J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it. di G. Mursia Re, Mursia, Milano, 1971, p. 27.

²⁷ Ivi, p. 31.

²⁸ Ivi, pp. 34-35.

²⁹ Ivi, p. 37.

³⁰ Ivi, p. 46.

³¹ E. Lévinas, *La traccia dell'altro*, tr. it. di F. Ciaramelli, Pironti, Milano, 1985, p. 11. Ma Lévinas aveva tracciato un'originale interpretazione di Heidegger già nel 1949 insistendo sulla novità della struttura transitiva della nozione di *essere*, proposta a partire dalla lezione di Husserl. Cfr. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Cortina, Milano, 1988, in particolare alle pp. 111-12.

³² Cfr. Heidegger, *Seminari*, tr. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano, 1992, pp. 158-60 (HGA 15, pp. 382-84).

- ³³ Ivi, p. 159 (cit., p. 383).
³⁴ Ivi, p. 157 (cit., p. 382).
³⁵ Ivi, p. 159 (cit., p. 383).
³⁶ Ibid.
³⁷ Ivi, p. 160 (cit., p. 384).
³⁸ Ivi, p. 155 (cit., p. 380).
³⁹ Ibid.
⁴⁰ Ibid.
⁴¹ *Colloquio con M. Heidegger*, a cura di R. Wisser, tr. it. di O. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma, 1972, p. 76.
⁴² Ibid.
⁴³ Heidegger, *Principi metafisici della logica*, tr. it. di G. Moretto, il melangolo, Genova, 1990, p. 30 (HGA 26, p. 18).
⁴⁴ Ivi, p. 32 (cit., pp. 20-21).
⁴⁵ Per una discussione critica di questa impostazione, tra i tanti studi, particolarmente interessante risulta M. Ruggenini, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova, 1992, in particolare i capitoli IV e VI.
⁴⁶ Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, p. 282 (HGA 9, p. 329).
⁴⁷ Ivi, p. 277 (cit. pp. 323-24).
⁴⁸ Ivi, p. 278 (cit., p. 325).
⁴⁹ Ivi, p. 280 (cit., p. 326).
⁵⁰ Ivi, p. 287 (cit., pp. 333-34).
⁵¹ Ivi, p. 298 (cit., p. 345).
⁵² Ivi, cfr. p. 295 (cit., p. 342).
⁵³ È Heidegger stesso che definisce «umanistica», seppure con una certa ironia, la sua posizione: ma appunto si tratta di un umanismo di «una specie strana», ivi, p. 298 (cit., p. 345).
⁵⁴ Ibid.
⁵⁵ Ivi, pp. 359-60 (cit., p. 411).
⁵⁶ Ivi, p. 356 (cit., p. 407).
⁵⁷ Ibid.
⁵⁸ Heidegger, *Il principio di ragione*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1991, p. 160 (HGA 10, p. 158).
⁵⁹ Heidegger, *Identità e differenza*, tr. it. di Ugo Ugazio in «aut-aut» 1992, p. 9 (*Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 22).
⁶⁰ Ivi, p. 10 (cit., p. 24).
⁶¹ Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M. E. Reina, Laterza, Bari, p. 197 (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1973, p. 222).
⁶² Id., *Che significa pensare I*, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano, 1979, p. 98 (*Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1971, p. 45).
⁶³ *Il principio di ragione*, cit., p. 122 (Neske, cit., pp. 120-21).
⁶⁴ *Seminari*, cit., p. 144 (HGA 15, p. 371).
⁶⁵ Ibid.
⁶⁶ *Segnavia*, cit., p. 75 (HGA 9, p. 373).
⁶⁷ *Eraclito*, tr. it. di F. Camera, Mursia, Milano, 1993, p. 248-49 (HGA 55, p. 382).
⁶⁸ *Identità e differenza*, cit. p. 13 (Neske, cit., p. 30).
⁶⁹ *Segnavia*, p. 324 (HGA 9, p. 373).
⁷⁰ Cfr. *Che significa pensare I*, p. 136 (Niemeyer, cit., p. 174).
⁷¹ La metafisica, senza averne consapevolezza, è paradossalmente, secondo Heidegger, destinata ad essere giusto il limite che «interdice all'uomo il riferimento iniziale dell'essere all'essere umano», *Segnavia* p. 322 (HGA 9, p. 370). Su questo tema rinvio al mio *Heidegger e il pensare metafisico*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2001.
⁷² Cfr. G. Vattimo, *Introduzione ad Heidegger*, Laterza, Bari, pp. 55 e 69-70.
⁷³ Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano, 1973, p. 134 (HGA 12, p. 158).
⁷⁴ Ivi, p. 132 (HGA 12, p. 155).

⁷⁵ Ivi, p. 146 (HGA 12, p. 174).

⁷⁶ In questo modo, perfino «grava sulle spalle dell'uomo il ruolo di condizione imprescindibile della differenza ontologica», come nota lucidamente G. Palumbo, *Essere e uomo nel gioco di abisso e finitezza*, in *Forme e linguaggi della filosofia. Scritti per Filippo Costa*, Dipartimento FIERI, Palermo, 1999, p. 244.

⁷⁷ Heidegger pensa appunto che uomo ed essere sono *traspropriati* l'uno all'altro ma afferma pure che non bisogna parlare di dipendenza dal momento che «come possiamo parlare di dipendenza qui dove proprio questo *Brauchen* trasforma il *Gebrauchte* nel suo fondamento e solo esso lo avvince al suo sé? E come può d'altra parte l'uomo ridurre l'essere in suo potere se egli deve invece in questo rapporto dar via il suo stato di abbandono presso l'ente per divenire l'*Ereignete* e l'appartenente all'essere?»: *Beiträge zur Philosophie*, HGA 65, p. 251. In verità è più di una dipendenza se è impossibile concepire l'essere al di fuori del rapporto all'uomo! Altro è poi ciò che l'uomo *deve* nei suoi confronti.

⁷⁸ Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano, 1979, p. 184 (HGA 40, pp. 186-87).

⁷⁹ Non a caso, a proposito del rapporto essere-uomo in Heidegger, Derrida in *Margini della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino, 1997, conclude: «Resta che il pensiero dell'essere, il pensiero della verità dell'essere in nome del quale Heidegger de-limita l'umanismo e la metafisica, resta un pensiero *dell'uomo*».

Francesca Piazza

La verità ristretta

Tropo e verità nella retorica di Nietzsche

Nell'inverno 1872-73 a Basilea, Friedrich Nietzsche dedicò un corso universitario alla storia della retorica classica che è stato pubblicato e tradotto in francese – in pieno clima di rivalutazione della retorica – da Philippe Lacoue-Labarthe e Jean Luc Nancy in un numero monografico della rivista *Poétique* (n. 5, 1971). Le idee contenute in questo corso sono state ritenute all'origine del progressivo mutamento di atteggiamento nei confronti della retorica, disciplina che dopo i fasti dell'epoca classica era progressivamente caduta in disgrazia, soprattutto agli occhi dei filosofi. Sebbene oggi sia stata ridimensionata l'originalità della posizione di Nietzsche e riconosciuti i suoi debiti verso la tradizione precedente ¹, resta tuttavia vero che essa ha fortemente influenzato almeno una delle molteplici anime della rivalutazione della retorica nel XX secolo e non è certo un caso se il filosofo tedesco è spesso citato come uno dei precursori di questo fenomeno (Compagnon, 1999; Ginzburg, 2000; Raimondi, 2002). Più esattamente, le idee sostenute da Nietzsche sono alla base di quelle che potremmo chiamare le *retoriche del tropo*, ovvero tutte quelle posizioni interessate principalmente alla natura tropica del linguaggio e che, tra le parti del sistema retorico classico, privilegiano l'*elocutio*. Qualunque sia la valutazione che se ne dà, il corso di Basilea e, più in generale, le osservazioni di Nietzsche sulla retorica, rappresentano una tappa decisiva nel percorso che ha reso possibile il superamento del pregiudizio antiretorico caratteristico del pensiero filosofico moderno.

Senza volere negare l'importanza dell'influenza di Nietzsche sul processo di rivalutazione della retorica, intendo tuttavia mostrare che egli resta ancorato ad una retorica *ristretta*, ridotta cioè alla sola nozione di figura, o, meglio, a quel tipo particolare di figure che sono i tropi (Genette, 1972, trad. it. 1976). È vero che la nozione stessa di tropo acquista, nel quadro generale della riflessione filosofica di Nietzsche, un significato parzialmente differente rispetto a

quello tradizionale, ma ciò non toglie che l'idea di retorica che viene fuori dal corso di Basilea non è poi così diversa da quella contro cui rivolgevano il loro disprezzo filosofi come Cartesio, Hobbes o Kant.

L'operazione compiuta da Nietzsche sembra consistere, in effetti, più che in un vero e proprio ripensamento della retorica, in un più semplice mutamento di segno della valutazione di questa disciplina. Detto altrimenti, se gli altri filosofi avevano rifiutato la retorica in quanto discorso estraneo alla verità, accettandola al massimo come strumento di comunicazione efficace di verità trovate altrove, Nietzsche esalta la retorica esattamente per questa sua indifferenza nei confronti della verità. Come ha osservato Philippe Lacoue-Labarthe, «si sa che Nietzsche “utilizzando” la retorica, cercava di porre al linguaggio della filosofia e della scienza, il problema della sua pretesa alla verità, del suo desiderio di una pura e semplice letteralità, – della sua stessa volontà di esistere, se si vuole» (Lacoue-Labarthe, 1972: 166).

In questo modo egli resta, di fatto, dentro la tradizione che aveva negato al discorso retorico qualsiasi pretesa di veridicità. Ma esiste nella storia del pensiero occidentale una concezione diversa della retorica, la cui origine risale ad Aristotele, che non esclude affatto dal dominio retorico la ricerca della verità, seppure di una verità non definitiva e sempre aperta alla discussione. Non va dimenticato, infatti, che prima che un lento processo di frammentazione riducesse la retorica alla sola *elocutio*, svolgeva un ruolo centrale nel sistema retorico, accanto a quella di *tropo*, anche la nozione di *prova*. L'intera retorica aristotelica, per citare solo il caso più significativo, ruota intorno alla nozione di *entimema*, che è appunto la prova retorica per eccellenza, un tipo particolare di ragionamento con finalità persuasive che non esclude affatto, tra i suoi obiettivi, quello di dimostrare come stanno effettivamente le cose, pur muovendosi sempre nell'ambito di verità non necessarie e per ciò stesso discutibili.

L'esclusione della verità dal dominio retorico pone così Nietzsche in perfetta continuità con una lunga tradizione che lo aveva preceduto, ma nello stesso tempo tradisce almeno una delle anime della retorica antica. Ha ragione allora C. Ginzburg quando sostiene che, dopo *La nascita della tragedia*, «Nietzsche proseguì indirettamente la polemica con Socrate rivalutando la retorica: anche se va detto subito che si trattava di una retorica molto diversa da quella che era stata teorizzata (e in parte praticata) nell'ambito della democrazia ateniese» (Ginzburg, 2002: 23). Non si tratta qui tanto di accusare il filosofo tedesco di scarsa accuratezza filologica, ma di mettere in evidenza come la sua rivalutazione della retorica, seppure perfettamente coerente con la sua riflessione sul linguaggio, porti con sé un'idea di retorica quantomeno discutibile, che è invece ancora fortemente presente nel dibattito contemporaneo.

L'idea guida del corso di Basilea può essere schematicamente condensata nell'affermazione secondo cui il linguaggio, tutto il linguaggio e non solo quello della poesia, ha una natura intimamente retorica, o meglio *tropica*. Afferma-

zione che nasconde, più che un nuovo modo di intendere la retorica, una prospettiva diversa sul linguaggio e la verità.

Il punto di partenza di Nietzsche è l'osservazione del fatto che la retorica è un frutto tipico della cultura antica, e greca in particolare, rispetto al quale i moderni possono produrre soltanto pallide imitazioni:

lo straordinario sviluppo della retorica rappresenta una delle differenze specifiche tra gli Antichi e i Moderni: nei tempi moderni questa arte è oggetto di un disprezzo generale, e quando i nostri moderni ne fanno uso, quel che di meglio possono fare non è altro che diletterismo e grossolana empiria. In generale è molto più sviluppato il sentimento per il vero in sé: ma la retorica mette radici in un popolo che vive ancora in immagini mitiche e che non conosce ancora il bisogno assoluto di fede storica; preferisce essere oggetto di persuasione anziché di insegnamento [F. Nietzsche, *Corso sulla retorica*, p. 104].

Il passo contiene le idee di fondo che Nietzsche svilupperà nelle sezioni successive del corso. Più che l'affermazione generale della superiorità degli antichi sui moderni in fatto di retorica, sono interessanti le ragioni di questa superiorità: laddove domina «il sentimento per il vero in sé», più scarsa è l'attitudine alla retorica che si nutre invece delle «immagini mitiche» e mira a *persuadere* e non ad *insegnare*.

A ben guardare, questa esaltazione della retorica e degli antichi si fonda sullo stesso presupposto del secolare pregiudizio antiretorico: verità e retorica sono concepiti come due domini reciprocamente escludentesi, persuasione e insegnamento come due attività contrapposte. Ciò che muta, e che consente il nuovo atteggiamento nei confronti della retorica, è il valore che si attribuisce alla pretesa di veridicità del discorso umano, che è, per Nietzsche, una pretesa illusoria e menzognera. In altri termini, è proprio perché non è fatto per dire la verità che il linguaggio ha una natura intimamente retorica.

In questo modo, la retorica non è più considerata soltanto un'arte cosciente di riflessione sulle tecniche del discorso, ma è innanzitutto una *forza* (*Kraft*) capace di agire anche in modo inconscio nella formazione della lingua, essa è anzi un «perfezionamento (*Fortbildung*) degli artifici già presenti nel linguaggio» (F. Nietzsche, *Corso sulla retorica*, p. 111). Per Nietzsche,

non c'è alcuna "naturalità" non retorica del linguaggio a cui fare appello: il linguaggio stesso è il risultato di arti puramente retoriche. La forza (*Kraft*) che Aristotele chiama retorica, che è la forza di mettere in luce e di far valere, per ciascuna cosa, ciò che è efficace e suscita impressione, questa forza è nello stesso tempo l'essenza del linguaggio, *il quale si rapporta al vero, all'essenza delle cose ben poco come la retorica*; non vuole istruire (*belehren*), ma trasmettere agli altri (*Auf Andere ubertragen*) un'emozione e una percezione soggettive. L'uomo che forma il linguaggio (*der sprachbildende Mensch*) non coglie cose o eventi, ma *stimoli* (*Reiz*): egli non restituisce sensazioni (*Empfindung*) ma solamente immagini (*Abbildung*) delle sensazioni (ivi, pp. 111-112, corsivi miei).

La retorica così intesa è dunque l'essenza stessa del linguaggio proprio

perché essa ha già rinunciato ad istruire, a conoscere cose e avvenimenti, avendo come unico scopo quello di «far valere ciò che è efficace e suscita impressione», potendo restituire soltanto «immagini delle sensazioni». Il linguaggio «è la retorica – dirà Nietzsche poco più avanti – poiché esso vuole soltanto trasmettere una *doxa* e non un'*episteme*» (ivi, p. 112).

Sostenere la natura retorica del linguaggio significa, per Nietzsche, sostenerne innanzitutto la natura *tropica*. Secondo la definizione tradizionale, il tropo è, come indica la sua derivazione dal verbo greco *trepo*, uno spostamento semantico, uno scarto rispetto al significato proprio, letterale, di una parola. E agli occhi di Nietzsche il linguaggio, privato della capacità di rappresentare gli eventi e di restituire le sensazioni, non è altro che scarto, *tropo* appunto, ma un tropo senza nessun punto di partenza “letterale”. Tutte le parole sono sin dalla loro origine tropi, ovvero «designazioni improprie» che rappresentano per il filosofo tedesco «il procedimento più importante della retorica» (ibid.). Non ha alcun senso, allora, distinguere tra discorso “normale” e figure retoriche perché «i tropi non si aggiungono alle parole ogni tanto, ma sono la loro stessa natura. Non si può affatto parlare di un “significato proprio”, che verrebbe traslato solo in alcuni casi particolari» (ivi, p. 113). Sulla base di queste osservazioni Nietzsche arriva a sostenere che «tutta la grammatica è il prodotto di ciò che noi chiamiamo *figurae sermonis*» (ibid.).

Questo particolare punto di vista sulla retorica, che è da un lato un'esaltazione della sua potenza ma anche un'ammissione della sua estrema debolezza, è in perfetta sintonia con quanto Nietzsche andava scrivendo, proprio negli stessi anni, in *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Anche in quel testo, infatti, al linguaggio è negata qualsiasi capacità di far presa sulla realtà extralinguistica. La parola non è nient'altro che «il riflesso in suoni di uno stimolo nervoso. Ma il concludere da uno stimolo nervoso a una causa fuori di noi è già il risultato di una applicazione falsa e ingiustificata del principio di ragione» (*Su verità e menzogna in senso extramurale*, p. 358). Niente ci autorizza dunque a pensare che i nostri discorsi abbiano una corrispondenza con il mondo esterno. Lo stesso dato di fatto della molteplicità delle lingue testimonia, agli occhi di Nietzsche, che «nelle parole non ha mai importanza la verità, né un'espressione adeguata. [...] La “cosa in sé” (la verità pura e priva di conseguenze consisterebbe appunto in ciò) è d'altronde del tutto inafferrabile per colui che costruisce il linguaggio, e non è affatto degna di essere ricercata» (ivi p. 359).

Dinanzi a questa impotenza è la retorica, o meglio il tropo, a venirci in aiuto. Per designare «le relazioni delle cose con gli uomini» il parlante ricorre infatti «alle più ardite metafore» (ibid.) ed è tropo già il trasferimento dello stimolo nervoso in immagine e dell'immagine in suono. Tutto ciò di cui disponiamo non sono altro che «metafore delle cose che non corrispondono affatto alle essenze originarie» (ivi, p. 360). È così che Nietzsche può arrivare a concludere che la stessa verità non è altro che

un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete (ivi, p. 361).

Il ruolo assegnato da Nietzsche alla retorica è una diretta conseguenza di questo modo di intendere la verità e il potere del linguaggio. Dopo il disprezzo subito nei secoli precedenti sembrerebbe giunto il momento del riscatto e della rivincita sulle nemiche storiche, scienza e filosofia. Eppure, l'operazione compiuta da Nietzsche, sebbene abbia rappresentato una svolta rispetto all'atteggiamento precedente e sia all'origine di una parte significativa dell'attuale rivalutazione della retorica, è un'operazione meno radicale di quanto non facciano pensare i suoi esiti. Si può anzi sostenere che essa rappresenta in realtà l'altra faccia del pregiudizio di cui la retorica era stata vittima fino ad allora. Anche per Nietzsche, infatti, come già per la tradizione che lo aveva preceduto e che ha origine in Platone, il discorso retorico è, per la sua stessa natura, del tutto disinteressato alla verità. Egli non fa così che rafforzare un'idea della retorica come inganno ed illusione, anche se ritiene poi che è solo nell'inganno e nell'illusione – e quindi nella retorica – che l'uomo è destinato a vivere.

Non è un caso, allora, che la retorica di cui Nietzsche parla nel suo corso universitario sia ancora essenzialmente una retorica "ristretta", ridotta cioè alla sola *elocutio* o, per meglio dire, a quella parte dell'*elocutio* che si occupa dei tropi. Non siamo ancora usciti da quel movimento di "restrizione generalizzata" che, come diceva Genette, ha progressivamente trasformato la retorica in tropica e in metaforica ². Ed è vero che Nietzsche non era interessato alla retorica come discorso efficace ma come riflessione sui tropi e che a lui risale l'idea di «una retorica non solo estranea ma contrapposta alla prova» (Ginzburg, 2000: 15).

La stessa osservazione sull'origine tropica delle parole, di tutte le parole, se ha avuto certamente il merito di contribuire all'attuale ripensamento della nozione di significato letterale, si muove in una direzione sostanzialmente scettica, nella quale il linguaggio ha perso la capacità di riferirsi al mondo. Essa si basa sul presupposto, niente affatto ovvio nella retorica antica, secondo cui al tropo, comunque lo si intenda, è negata in linea di principio qualsiasi capacità di dire il vero. In questo modo, non è il tropo a diventare uno dei modi in cui il linguaggio può far presa sulla realtà, ma la verità che, facendosi tropo, si dissolve.

D'altra parte, quando E. Raimondi, a proposito del corso di Basilea, sostiene che «Nietzsche cominciava così a scoprire che, forse, la natura del linguaggio è eminentemente retorica proprio perché non vive di verità assoluta ma di *assenza di verità*, essendo le immagini, le metafore i modi e le forme

d'espressione, non lo specchio della realtà ma una sua trasformazione, trasfigurazione e, al limite, *falsificazione*» (Raimondi, 2002: 16, corsivi miei), assume, di fatto, che retorica significhi essenzialmente *assenza di verità*, se non addirittura, *falsificazione*. Se un giudizio di questo tipo è perfettamente adeguato a comprendere la posizione di Nietzsche, non è detto però che tale identificazione tra discorso retorico e rinuncia alla verità debba essere accettata senza discussione.

Il nesso tra natura tropica del linguaggio e rifiuto di attribuire ad esso ogni pretesa di veridicità, è una delle componenti dell'attuale rivalutazione della retorica, che è infatti spesso associata a prospettive scettiche, relativiste e decostruzioniste. Ciò che intendo criticare è proprio questo uso scettico della retorica, nella convinzione che esso non sia l'unico uso possibile.

Il caso di Nietzsche mostra che, diversamente da ciò che ci si potrebbe aspettare, l'esclusione della verità dal dominio retorico non riguarda soltanto la tradizione che ha per secoli disprezzato questa pratica discorsiva come luogo dell'inganno e della manipolazione fraudolenta, ma persiste anche in molte prospettive protagoniste della cosiddetta rinascita della retorica. Seppure attraverso percorsi diversi, talvolta addirittura opposti, molte di queste posizioni sembrano ancora saldamente ancorate all'idea che il linguaggio retorico – ora luogo di un supposto sapere originario, ora dominio di ciò che è “soltanto” persuasivo – resti comunque contrapposto, e radicalmente alternativo, al linguaggio scientifico, perfino nei casi in cui a quest'ultimo è negata ogni legittimità. Come si è già detto, ciò che cambia rispetto al tradizionale disprezzo per la retorica non è il modo di intendere il suo rapporto con la verità, ma il posto e il valore attribuito alla stessa pretesa di verità del discorso umano. Perduta ogni fiducia nella possibilità che il linguaggio possa costituire l'accesso ad una verità, comunque intesa, non resta che rifugiarsi nella retorica, che alla verità avrebbe rinunciato sin dalle sue origini.

Per ragioni di brevità, mi limiterò qui a citare solo un caso di rivalutazione della retorica che mi sembra esemplare di questo atteggiamento. Mi riferisco a coloro che identificano la retorica con lo studio dei tropi, richiamandosi proprio alla concezione nietzschiana della verità come “esercito di metafore”. Penso in particolare a Paul De Man nei cui studi emerge con chiarezza l'idea di «un'associazione originaria e ineluttabile» (De Man, 1979, trad. it. 1997: 120) tra retorica ed errore che renderebbe il linguaggio retorico il luogo privilegiato di ogni decostruzione dell'idea stessa di verità. Agli occhi di De Man, «ogni *fraintendimento* della realtà [...] è effettivamente radicato nella struttura retorica del linguaggio» (ibid.) ma non è possibile sperare di correggere tali fraintendimenti «depurando [...] questo linguaggio delle sue *pericolosamente seducenti* proprietà figurali» (ibid.). E questo perché «tutte le strutture retoriche [...] sono basate su dei *rovesciamenti sostitutivi*, e sembra improbabile che un rovesciamento di più, che venga ad aggiungersi a quelli che hanno già avuto luogo, sia in grado di rimettere le cose nell'ordine loro pro-

prio. Un “giro”, o tropo di più, aggiunto a una serie di rovesciamenti precedenti, non fermerà il giro dell'errore» (ivi, p. 123, corsivi miei). Il linguaggio retorico è dunque per De Man fonte di *errori*, *fraintendimenti*, *tranelli*, e la seduzione che esso esercita è pericolosa e senza via di scampo.

Il riconoscimento della natura originariamente retorica del linguaggio diventa così soltanto un modo per negare ad esso qualsivoglia potere rappresentativo e per ribadirne la natura necessariamente deformante. Sebbene al tropo venga assegnato un ruolo primario, ad esso è tuttavia negata, proprio in quanto *tropo*, ovvero spostamento, rovesciamento, ogni possibile presa sulla realtà extra-linguistica. Indipendentemente dalla valutazione che se ne dà, dunque, l'aggettivo “retorico”, continua ad essere associato – non troppo diversamente da quanto accadeva nella tradizione più ostile alla retorica – alla seduzione, all'inganno se non direttamente all'errore.

Questo uso decostruzionista della retorica non solo non è l'unico uso possibile ma rappresenta a ben guardare un tradimento dello spirito originario della retorica classica. Sia che essa venga intesa aristotelicamente come «capacità di scoprire ciò che può essere persuasivo in ogni argomento» (Arist., *Rhet.* 1355b 25), sia che si accetti la definizione di Quintiliano secondo cui la retorica è «scientia bene dicendi» (Quint., *Institutio Oratoria*, II, XV, 34), il discorso retorico non era per gli antichi un discorso disinteressato alla verità. È vero che, per la natura stessa degli argomenti di cui si occupa, esso si muove sul piano di quello che Aristotele chiamava «ciò che può essere diversamente da com'è», e che pertanto le conclusioni cui giunge sono sempre discutibili, ma questo non esclude necessariamente la pretesa di veridicità dall'orizzonte retorico. Che il discorso retorico non riguardi verità assolute non implica in nessun modo che il suo linguaggio debba essere condannato ad una autoreferenzialità senza appello.

L'accusa che già Platone nel *Fedro* muoveva alla retorica di «mandare a spasso con tanti saluti la verità» (*Fedro*, 272d-273a) dipende in effetti da una concezione della verità e del linguaggio che non lascia spazio a verità umane e, per ciò stesso, contingenti. Il rifiuto scettico della verità non è che l'altra faccia di questa medaglia: se il linguaggio non è in grado di darci verità assolute allora esso non può essere altro che falsificazione, inganno, errore. Diversa è invece la strada indicata dalla retorica antica, una strada che, come osservava C. Perelman nel suo *Trattato dell'argomentazione*, può rappresentare un antidoto sia contro il fanatismo sia contro lo scetticismo:

Dal momento che la prova retorica non è mai del tutto necessaria, lo spirito che concede la sua adesione alle conclusioni di una argomentazione, lo fa con un atto che lo impegna e del quale è responsabile. Il fanatico accetta questo impegno, ma alla maniera di chi si inchina dinanzi ad una verità assoluta e inconfutabile; lo scettico respinge questo impegno con il pretesto che non gli sembra che esso possa essere definitivo. Egli rifiuta di aderire perché si fa dell'adesione un concetto che assomiglia a quello del fanatico: entrambi disconoscono che l'argomentazione mira ad una scelta tra diverse possibilità; proponendone e giusti-

ficandone la successione gerarchica, essa mira a rendere razionale una decisione. Sia il fanatismo che lo scetticismo negano questa parte dell'argomentazione nelle nostre decisioni. Entrambi, in mancanza di una ragione di valore assoluto, tendono a lasciare libero campo alla violenza, respingendo l'impegno dell'individuo (Perelman e Olbrechts-Tyteca, 1966: 66).

Né verità assoluta né rifiuto dogmatico della verità, dunque, ma disponibilità ad assumersi l'impegno di dare e chiedere ragioni ed insieme il rischio che tale impegno possa fallire. E' questo, e non il rifugio in un linguaggio che si è rassegnato a fare giri, *tropi*, su se stesso, il contributo che la retorica classica può dare al dibattito filosofico contemporaneo.

Riferimenti bibliografici

Compagnon, Antoine (1999), *La réhabilitation de la rhétorique au XX^e siècle*, in M. Fumaroli (a cura di) *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 1261-1282.

De Man, Paul (1997), *Allegorie della lettura*, Torino, Einaudi. (ed. or. *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Prust*, New Haven, London, Yale University Press 1979).

Genette, Gérard (1976), *La retorica ristretta*, in *Figure III Discorso del racconto*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 17-40. (Ed. or. *Figures III*, Paris, Seuil, 1972).

Ginzburg, Carlo (2000), *Rapporti di Forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000.

Lacoue-Labarthe, Philippe (1972), *La svolta. Nietzsche e la retorica*, "Il Verri", 39/40, 1972, pp. 165-96.

Nietzsche, Friedrich, *Cours sur la Rhétorique*, Textes traduits, présentés et annotés par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, "Poétique", 5, 1971, pp. 104-27.

Id., *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e Scritti dal 1870 al 1873*, vol. III, tomo II, 1973.

Perelman, Chaim, Olbrechts-Tyteca, Lucie (1966), *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi, 1966. (Ed. or. *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958).

Raimondi, Ezio (2002), *La Retorica d'oggi*, Bologna, Il Mulino, 2002.

¹ In particolare, le idee esposte nel corso richiamano molto da vicino quelle contenute ne *Il linguaggio come arte* di Gustav Gerber del 1871, per altro citato dallo stesso Nietzsche, mentre per gli aspetti più strettamente storico-filologico egli si servi soprattutto dei lavori di Blass e di Spengel.

² A partire dall'osservazione di una sintomatica convergenza nei titoli di tre studi pubblicati in Francia nell'anno 1969-70, tutti contenenti l'aggettivo "generale" o "generalizzato" riferito rispettivamente alla retorica, alla figura e alla metafora, Genette scriveva in un saggio del 1972, dal significativo titolo *La retorica ristretta*: «Retorica-figura-metafora: sotto la copertura denegativa, o compensatoria, di una generalizzazione pseudo-einsteiniana, ecco profilarsi nelle sue tappe principali il percorso (approssimativamente) storico di una disciplina che, nel corso dei secoli, non ha mai smesso di vedere restringersi (come la pelle di zigrino) il campo della sua competenza, o almeno della sua azione. La *Retorica* di Aristotele non si presentava certo come "generale" (meno ancora come "generalizzata"): lo era, e lo era a tal punto che, nella vastità del suo campo di indagine, una teoria delle figure non meritava una menzione particolare; solo alcune pagine dedicate alla similitudine e alla metafora, in un Libro (su tre) con-

sacrato allo stile e alla composizione, territorio esiguo, regione isolata, sperduta nell'immensità di un Impero. Oggi, ci troviamo al punto di dover chiamare col termine di retorica generale ciò che in realtà è un trattato sulle figure. E se dobbiamo "generalizzare" tanto, si tratta evidentemente della conseguenza di un'eccessiva restrizione: da Corace ad oggi, la storia della retorica coincide con una *restrizione generalizzata*» (Genette, 1972, trad. it. 1976: 17-18).

Lucia Pizzo Russo

Psicologia e Psicologia dell'arte

Poco più di vent'anni fa Gianni Vattimo scriveva un articolo dal titolo *La struttura delle rivoluzioni artistiche*, che ricalcava quello che vent'anni prima aveva reso famoso Kuhn: «È possibile costruire in riferimento al divenire delle arti un discorso analogo a quello proposto da Thomas Kuhn nella sua opera del 1962 da cui il titolo di questa relazione prende l'ispirazione e le mosse?», si chiedeva. Nonostante l'*incipit*, il suo intento non era quello di fare storia dell'arte *à la* Kuhn, o di articolare un "analogo estetico" kuhniano. Non tanto, come a prima vista sembrerebbe, perché «quando ci poniamo il problema, apparentemente innocente, di trasferire al divenire artistico le categorie e l'approccio di Kuhn alla storia della scienza», rischiamo il fallimento «perché in realtà la distinzione tra i due campi si è dissolta»; quanto piuttosto perché – atteso che «questa dissoluzione è avvenuta mediante una riduzione della stessa storicità "cumulativa" alla storicità "geniale"» – *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* e il dibattito che ne è seguito sembravano portare acqua al mulino dell'estetico: «L'estetizzazione della storia della scienza [...] che ha luogo in Kuhn non è un evento strano o eccezionale: esso corrisponde infatti a un fenomeno ben più vasto, di cui è insieme sintomo e manifestazione conclusiva: cioè quella che si può chiamare la centralità dell'estetico (esperienza estetica; arte e fenomeni connessi) nella modernità». È questa la tesi che a Vattimo interessava sostenere; che lo stesso divenire delle scienze potesse essere riportato a "un modello estetico" sembrava per di più – ma è un di più inessenziale nel discorso di Vattimo – corroborarla ¹.

A parte la tesi, quell'articolo mi viene spesso in mente. E non tanto, o non solo, per il fatto che la storia della psicologia scientifica, pur essendo gli psicologi lontanissimi dalla riflessione teorica sull'estetico, può essere riportata, in un certo senso, a "un modello estetico" più facilmente di quanto non abbia fatto Kuhn con la fisica. Per inciso non è peregrino, dato il contesto, segnalare il ruolo di stimolo, di incoraggiamento e di confronto produttivo, insomma «di

diapason creativo» che Kuhn ha attribuito a Stanley Cavell, un collega prevalentemente interessato all'estetica: «L'unica persona con la quale sia riuscito ad esplorare le mie idee nella forma di frasi incomplete. Questa forma di comunicazione prova un intendimento reciproco, grazie al quale egli fu in grado di indicarmi la via per superare o aggirare alcuni grossi ostacoli che incontrai mentre preparavo la prima stesura del manoscritto»². Considerato che nella tesi di Kuhn, e più in generale nell'epistemologia a lui contemporanea, «sembra venire a compimento e a dissoluzione un'antitesi che, nella sua forma più netta credo, si annuncia in Kant»³, nel famoso § 47 della *Critica della facoltà di giudizio*, dove Newton viene contrapposto a Omero o Wieland, si capisce l'interesse di chi pratica una psicologia che coniuga scienza e arte: Psicologia delle arti. Una disciplina – è bene tenerlo presente – che prende corpo, e *pour cause*, negli anni sessanta del Novecento.

“Psicologia” e “Psicologia dell'arte”. La prima, detta anche “Psicologia generale”, si occupa dei processi cognitivi⁴. E la seconda? La si può intendere, e la si intende, in molti modi. La si dice e la si pratica anche in molti modi. Non sempre i modi di dirla sono semplici variazioni linguistiche che si riferiscono allo stesso significato; né i modi di praticarla sono riportabili, *sic et simpliciter*, a quelle che vengono chiamate “le grandi teorie”, come il comportamentismo, la psicoanalisi e il gestaltismo, o al cognitivismo dell'oggi. Quanto poi ai modi di intenderla, il discorso è più complesso. Messo in conto che essendo “disciplina di frontiera” può far parte di settori scientifico-disciplinari diversi dal raggruppamento M-PSI, relativamente a quest'ultimo fa parte, assieme alla psicologia, del settore psicologia generale⁵. La specificazione-arte, tuttavia può essere intesa in due modi radicalmente diversi: (1) serve solo a indicare l'ambito culturale da cui la psicologia ritaglia oggetti, temi e problemi per lo studio della mente; (2) qualifica l'oggetto della psicologia: c'è l'arte, e la psicologia ne fornisce lo studio scientifico. Questo secondo modo di intenderla è quello prevalente, e sembra anche quello corretto: «Opere d'arte, artisti ed esperienza estetica sono l'argomento su cui si esercita la psicologia dell'arte. Non viene in mente una disciplina diversa dalla psicologia che sia più teoricamente attrezzata e più potenzialmente adatta ad indagare e a *spiegare le cose dell'arte*»⁶. Impostando così le cose, dato che la psicologia non è riuscita a spiegare il fenomeno arte, nonostante sia giudicata la disciplina più adatta, tutta l'impresa da Fechner ad oggi non può che essere giudicata fallimentare. E, fermo restando che deve essere la psicologia a spiegare l'arte, non si può non prendere in considerazione la possibilità di «fondare una diversa psicologia dell'arte»⁷. Con la conseguenza che la psicologia dell'arte, nonostante faccia parte del settore psicologia generale, è considerata una psicologia “speciale”, quasi una non-psicologia, tanto da potere essere ignorata – e a ragione se questo è il senso della disciplina – dagli esperti del settore psicologia generale. In ogni caso questo modo di intenderla non ne giustifica l'inserimento nel settore psicologia generale.

Si sostiene anche che ciò che finora è stato fatto è “non una psicologia

dell'arte" ma "un'arte per la psicologia": «Freud ha cercato nell'arte delle conferme al presupposto che "le forze motrici che la attivano sono gli stessi conflitti che spingono altri individui alla nevrosi". [...] Arnheim, titolare di una teoria forte e convincente sulla percezione, è andato a verificare come le opere d'arte visiva confermassero e adeguatamente rispecchiassero quella teoria»⁸. In sostanza, il limite di Freud ed Arnheim lo si individua nell'avere come obiettivo la spiegazione della mente, non la spiegazione dell'arte. Vale a dire: hanno inteso la specificazione-arte nella prima accezione, ossia hanno fatto psicologia. Il rimprovero che si muove loro è conseguente all'intendere la specificazione-arte come, ritengo, non vada intesa. Quanto ad Arnheim, poi, è sintomatico il *fra*-intendimento con cui lo si recepisce: «Il baricentro degli interessi di Arnheim è l'opera d'arte, ovvero quell'oggetto materiale che, presentando specifiche caratteristiche formali, innesca processi il cui risultato non è solo *perceptivo*, ma anche *estetico*»⁹. In sostanza: "arte-sensibilità" anche per lo psicologo che più ha contribuito a smontare questo luogo comune della modernità. Un'endiadi che entra in rotta di collisione persino con il concetto-base della percezione per Arnheim: l'ossimoro "concetto percettivo"¹⁰. Senza contare *Il pensiero visivo* o *La mente a doppio taglio: intuizione e intelletto*, già fin dai titoli oltre i confini che delimitano il campo in cui lo si vuole confinare, basta considerare solo l'*Ordine del giorno per la psicologia dell'arte*, scritto più di cinquant'anni fa per accorgersi che per lui non si è trattato di andare a verificare la teoria della percezione della Gestalt. Viceversa, l'arte – non "le opere d'arte visiva" ma le arti – alla stessa stregua di ogni altra attività della mente «è ineliminabile per qualsiasi descrizione completa della mente»¹¹. Non la sola percezione, dunque, ma la totalità dei processi cognitivi.

In breve, il modo di intendere la psicologia dell'arte da parte di Arnheim è, ritengo, l'unico modo di intenderla, essendo psicologia. Il modo, peraltro, che solo legittima l'inserimento della disciplina nel settore psicologia generale. Chiediamoci: perché dovrebbe essere la psicologia a spiegare scientificamente l'arte? Perché proprio la psicologia, e non l'estetica, o la critica d'arte, o qualche altra disciplina? L'arte è un prodotto della mente – un oggetto culturale peraltro estremamente complesso, la cui varietà temporo-spaziale e la cui diversità mediale non possono essere trascurate impunemente – e la psicologia studia la mente, non i suoi prodotti. «L'arte, se assunta in tutta la sua problematicità, potrebbe costituire un *campo* di prova dello stato di avanzamento degli studi sulla mente nelle sue dimensioni sia emotive che cognitive»¹². Proviamo a sostituire *campo* con *banco*, più in linea col primo modo di intendere la specificazione, e chiediamoci: la mente, così come viene teorizzata dalla psicologia, vale a dire come un "elaboratore di informazioni" al pari del computer e di grado inferiore, è capace di fare e fruire quegli oggetti diversissimi che raggruppiamo sotto il nome "arte"? Relativamente al fare, poi, la domanda non riguarda soltanto l'arte ma il fare in generale. Cercherò di lasciare intravedere che non lo è, e che la psicologia dell'arte può servire da *memento*.

Ritorniamo a Vattimo. Intanto rilevo che i termini del confronto, da astratti, i settori culturali arte e scienza, si trasformano, più o meno repentinamente, in concreti: Newton e Omero, emblemi dell'uno e dell'altro ambito, ma contemporaneamente persone in carne e ossa. È ridondante, ma non inutile, precisare che lo scienziato e l'artista non significano il loro visibile corpo ma la loro invisibile mente. In sostanza nel teatro della disputa gli attori in primo piano – i *visibili* prodotti culturali “arte” e “scienza” – rappresentano gli *invisibili* processi cognitivi di produzione. Ora, questo scambio tra prodotti e produttori che il linguaggio consente non funziona da semplice figura retorica quando il compito, come in psicologia, è proprio quello di comprendere i processi cognitivi, che in quanto invisibili bisogna inferire dai prodotti.

Che il divenire delle scienze potesse essere riportato a “un modello estetico” ha prodotto un sommovimento riassumibile nello slogan “la scienza è un'arte”. La ridefinizione della scienza – uno slittamento, che pur con tutte le differenze di contesto, va in senso contrario a quello promosso nel Rinascimento – non può ovviamente significare che la differenza tra una legge scientifica o una teoria scientifica e una pittura o una poesia o una melodia si dissolva. Certo, non è mancato chi ha scritto che «le teorie sono opere d'arte» – e si badi è una asserzione del razionalista critico Popper¹³, non solo dell'anarchico dadaista Feyerabend¹⁴ – ma sono baleni di superficie destinati a dissolversi nel giro di un movimento saccadico. Nel dibattito, che si è articolato lungo i decenni della seconda metà del secolo scorso, la posta in gioco non era infatti una riunificazione comtiana di arte e scienza ma un problema di meta-conoscenza: «La scienza è un'arte, perché è una strategia di conoscenza. Non si dà una disgiunzione tra arte e scienza come credevano i fautori della semplificazione per i quali queste erano nozioni completamente antagoniste, che si respingevano completamente»¹⁵. In sostanza il confronto è stato reso possibile dalla presa di coscienza della crisi della razionalità classica, che ha investito in pieno l'ideale moderno di scienza. Da quando «il problema della razionalità della scienza e del suo sviluppo è divenuto uno dei più controversi della riflessione sulla scienza»¹⁶, «siamo passati da un'immagine e concezione della scienza come *epistème* (sicurezza, certezza, raggiungimento della verità, sistema di relazioni certe) a un'immagine della scienza come *dóxa*: sapere concettuale, ipotetico, fallibile, continuamente rivedibile»¹⁷.

Curiosamente in psicologia, messa tra parentesi la nascita della “Psicologia dell'arte”, il dibattito non ha prodotto effetti. Non che Kuhn non abbia inciso, anzi da allora “pre-paradigmatico”, “paradigmatico” e “rivoluzione” sono termini ricorrenti nella storiografia psicologica; e, verosimilmente, quella che viene chiamata “liberalizzazione metodologica” del cognitivismo può essere considerata un'effetto, certamente non previsto, del nuovo modo di teorizzare la scienza. Ciò che in psicologia è mancato è un interrogarsi sul concetto di conoscenza assunto sia implicitamente che esplicitamente; su come e quanto questo concetto ha inciso sulla teoria dei processi cognitivi, che, nell'at-

tuale divisione del lavoro, è di sua esclusiva competenza; sull'immagine del soggetto della conoscenza che persegue e promuove. Come dice uno storico autorevole della psicologia, relativamente all'atto di fondazione della stessa, «Non si possono studiare la sostanza, la mente o l'anima, senza porsi le domande: "Come facciamo a conoscere?" e "Cosa conosciamo?". Si tratta di domande di epistemologia, intesa come teoria della conoscenza. La maggior parte dei problemi che si sono posti nella storia della psicologia, e *che sono tutt'oggi pertinenti*, sono epistemologici»¹⁸. Ma appunto, un corno della questione è proprio questo: l'avere assunto in psicologia, come fosse pacifico, il concetto di conoscenza formulato per la scienza. Con ciò: (1) si presume che non ci sia differenza alcuna tra il fare scienza e l'esperienza quotidiana; (2) si azzera la molteplicità e la diversità delle conoscenze comuni riportandole all'unità; (3) la conoscenza scientifica si considera esemplare di ogni altra conoscenza; (4) i parametri di definizione e di valutazione validi per questa si ritengono validi in generale. Il caso emblematico è rappresentato da Piaget¹⁹: sostanza, peso, volume, numero, quantità, causalità, tempo, spazio, ecc., tutti concetti scientifici tramite i quali indagare i processi cognitivi.

Dalla razionalità assoluta negli ultimi decenni si è passati alla "razionalità limitata". Ma la razionalità in psicologia viene teorizzata come limitata, proprio perché l'astratta razionalità scientifica rimane il metro su cui misurare scarti e deviazioni²⁰. E però se l'arte è una strategia di conoscenza non meno della scienza – come sempre con più insistenza viene teorizzato in ambito epistemologico ed estetologico – ferma restando la diversità di strategie tra le due, e la pluralità operativa dell'una e dell'altra, la psicologia non può ignorare la psicologia dell'arte e continuare ad impostare la ricerca sul pensiero con le logiche del passato; quelle logiche per le quali l'artista non pensa mai e lo scienziato non fa altro che pensare, giusta la stigmatizzazione di Dewey²¹. Che le arti siano artefatti solo per la percezione (nel senso che una sinfonia la si può solo ascoltare e una pittura o una danza le si può solo guardare), non può significare che possano essere prodotti e fruiti in assenza di pensiero. Ma allora il processo del pensiero non può essere teorizzato come logico-matematico, o tendente ad esso, o avere in esso la sua *ratio*. Né il "limite" della razionalità (razionalità limitata) può essere individuato nelle varie scienze che di volta in volta vengono tenute presenti per individuare i problemi su cui fare gli esperimenti e per teorizzare sui risultati ottenuti.

L'altro corno della questione, strettamente legato al primo, è relativo al misconoscimento del ruolo svolto dai media sul pensiero. Le conoscenze scientifiche sono formulate tramite il linguaggio verbale e i linguaggi della matematica e della logica. Ora, matematica, logica e linguaggio verbale non ci danno in presa diretta il pensiero, per il semplice fatto che logica e matematica sono prodotti del pensiero, e persino il linguaggio comune mette in forma il processo di pensiero. Pure il venerando *logos* – pensiero-linguaggio – continua ad essere variamente declinato nei laboratori di psicologia e propagandato nei trat-

tati e nelle monografie sul pensiero. Il non tenere conto che i media informano nelle loro logiche il processo di pensiero, da una parte porta a non considerare modalità diverse da quella linguistica di trattare i media, dall'altra porta all'interscambiabilità tra processi e prodotti e conduce inevitabilmente allo "psicologismo". Il termine, lanciato come accusa per la prima volta nel 1860 – significativamente nel dibattito sulle "condizioni di possibilità dell'esperienza", cui presero parte i padri fondatori della psicologia scientifica – è ritornato in auge, ma sull'onda dell'"epistemologia naturalizzata", invertito di segno: da negativo in positivo.

Stando così le cose, quando la psicologia si occupa del confronto arte-scienza, guardando ai prodotti e non considerando i processi di sua competenza, non si accorge neanche di giocare, per così dire, fuori casa. Esempifico con Massironi, che parla di entrambe con cognizione di causa: «non riesco a sottrarmi, in ragione del mio passato di ricercatore nel campo delle esperienze visuali, comunemente detto "artista", e in ragione di una insana passione per la scienza in generale». Già le ragioni che lo muovono ricadono nell'ordine personale e non in quello professionale. Quanto poi al problema, assumendolo come non va assunto, lo giudica «inesistente, nel senso che non se ne vedono l'impellenza né l'utilità: se arte e scienza debbano o no ritrovarsi unificate, a causa, par di capire, di una qualche comune affinità col senso del bello, della semplicità e dell'eleganza nelle soluzioni di entrambe»²². E a sostegno della sua tesi, e a chiudere ai due fianchi il nemico, cita l'estetologo. Relativamente al senso del bello, della semplicità e dell'eleganza, su cui hanno insistito soprattutto i matematici, ma che riceve uno sguardo di sufficienza dallo psicologo, forse ha una qualche ragione Hillman a rilevare che «di tutti i peccati della psicologia, il più mortale è la sua indifferenza alla bellezza»²³.

Il problema, comunque, non è "se arte e scienza debbano o no ritrovarsi unificate", che è un problema, a mio parere, mal posto. Né se la riunificazione debba avvenire sotto il segno della bellezza, qualità che, peraltro, sembra avere abbandonato da tempo il territorio delle arti. E in ogni caso, a parte la consapevolezza della polarità concettuale bello/brutto, quanto meno dall'*Estetica del Brutto* di Rosenkranz²⁴, "il bello", ancora "un assoluto", ha in sé le condizioni dell'esistenza del brutto. Per di più non se ne vede la pertinenza psicologica, se la psicologia, nella divisione del lavoro intellettuale, ha come suo oggetto di studio la mente o i processi cognitivi. Poiché la mente o i processi cognitivi non sono direttamente esperibili, la domanda per lo psicologo dovrebbe essere se le arti, la loro produzione e la loro fruizione, debbano, o no, essere tenute presenti per lo studio della mente. Ma abbiamo visto come viene intesa la psicologia dell'arte in psicologia.

Massironi è consapevole che la psicologia ha un suo "punto di vista", tuttavia lo applica per interrogarsi, retoricamente, su «una piccola curiosità» che gli pare un'ulteriore ragione a favore della sua tesi: «perché [...], pur nella limitatezza dei risultati, mentre si è sentita l'esigenza di una psicologia dell'arte

non si è sentito il bisogno di una psicologia della scienza? Scuole diverse di psicologia, quali la psicofisica, il comportamentismo, la psicologia della Gestalt, la psicoanalisi in molte delle sue declinazioni si sono sentite attratte e incuriosite dall'arte, ma non dalla scienza. Si tratta di un'interessante questione per gli psicologi, nel momento stesso in cui questa mancanza costituisce un'altra delle numerose diversità che separano l'arte dalla scienza»²⁵. Massironi, quindi, nella situazione: presenza della "Psicologia dell'arte" e assenza della "Psicologia della scienza", vi vede solo una ragione in più per tenere separate arte e scienza. Non nega in linea di principio diritto di cittadinanza alla psicologia della scienza, solo la giudica altamente improbabile. Occupandosi della ricerca del matematico Hadamard sulla psicologia dell'invenzione matematica, riconosce che i problemi emersi da quella ricerca «non sono ancora stati affrontati. Una scienza come la psicologia che studia prima di tutto l'uomo in molte delle sue manifestazioni, ha come obiettivo l'analisi e la spiegazione delle attività dell'uomo medio, che si trova ad affrontare compiti di media difficoltà in un ambiente mediamente complesso. Quanto più i problemi che la psicologia si trova ad affrontare si allontanano dall'ambito di una tale astratta medietà, tanto più difficili diventano. Quindi pensare ad una psicologia della scienza o della matematica è molto più arduo che parlare di psicologia dell'arte; e parlare di psicologia dell'arte è più difficile che parlare delle conoscenze ingenu»²⁶.

Tralasciando l'ordine gerarchico che ricalca la scala di valore prevalente nella modernità, Massironi mette avanti le difficoltà per lo psicologo di padroneggiare la matematica, ma non gli viene in mente che per fare psicologia della scienza non è necessario, come lo è stato per Hadamard, «usare contemporaneamente due discipline»: matematica e psicologia. Dal momento che la psicologia è una scienza, basterebbe infatti che lo psicologo l'assumesse come suo oggetto di ricerca. Verrebbe anche voglia di chiedere a Massironi se passando a fare lo scienziato i suoi processi di pensiero, non ovviamente i prodotti, siano cambiati rispetto a quando faceva l'artista. E se nelle ore in cui non produceva arte e in cui non produce scienza rilevi cambiamenti. E, ancora, se gli eventuali cambiamenti siano da riportare ai processi cognitivi, o non dipendano dai media nei quali i processi prendono forma. E, *last but not last*, di che tipo siano le "conoscenze ingenu" dell'uomo medio.

Ma è poi vero che le cose stanno proprio così? Vale a dire: è vero che la psicologia non ha indagato i processi cognitivi della scienza? Certo, non esiste una disciplina chiamata "Psicologia della scienza". Sebbene nel dopo Kuhn non siano mancati «sforzi seri e ben intenzionati» a costituire una nuova disciplina al fine di «indagare i meccanismi cognitivi sottostanti al pensiero scientifico», gli epistemologi non ne ravvisano la necessità. Come sostiene Miller «non è necessario un nome nuovo per la storia della scienza propriamente definita come storia delle idee»²⁷. Di fatto, l'interesse per ciò che si chiama "contesto della scoperta" è aumentato notevolmente dopo gli anni sessanta del secolo scorso. E sono tantissime le ricerche in cui le tematiche che sembravano

di esclusiva pertinenza del fare arte vengono prese in prestito per spiegare il fare scienza. I processi cognitivi, gli invisibili processi non i visibilissimi prodotti, sembrerebbero non differenziare arte e scienza. Come precisa Holton lo scienziato fa continuamente uso di metafore e analogie ma «senza dirlo in giro», e racconta il caso di Thomas Young esemplificativo «di come si possa essere penalizzati facendolo apertamente»²⁸. Ritengo che si possa sostenere che l'accentramento dello sguardo sul solo "contesto della giustificazione", in cui campeggiano logica e matematica, ha consentito di edificare l'ideale moderno di scienza ma anche di misconoscere la genialità di Newton di contro al genio di Omero e Wieland. L'emersione in primo piano del "contesto della scoperta" ha portato alla s-definizione di quell'ideale ma anche alla genialità di Newton. Questo, in breve, da parte dell'epistemologia.

Consideriamo la psicologia. Guardando oltre l'organizzazione accademica del sapere, cos'altro è la psico-epistemologia genetica di Piaget se non psicologia della scienza? E prima di Piaget, com'è da intendere l'epistemologia genetica di Baldwin, uno dei numerosi allievi americani di Wundt? E quando Wertheimer si è occupato di Gauss, Galilei e Einstein cos'altro ha fatto? Per finire col cognitivismo, l'attuale psicologia dei processi cognitivi come abbiamo visto, in cui la prima "macchina pensante", che riporta in auge il mentalismo, è una simulazione di teoremi tratti dai *Principia* di Whitehead e Russell. Per non parlare del dato-carico-di-teoria che da Helmholtz in poi ha trasformato "la visione ambiente e deambulatoria" in osservazione scientifica, Gibson con l'*approccio ecologico alla percezione visiva* lottava contro i mulini a vento²⁹? Non ingenera sospetto neanche il fatto che in psicologia Piaget, per esemplificare con lo psicologo più famoso del Novecento, è considerato psicologo *tout court* e in quanto tale fa parte del patrimonio di conoscenze di ogni psicologo; viceversa Arnheim, per il quale è stato istituito nel 1968 il primo insegnamento di Psicologia dell'arte nella prestigiosa Harvard, è sconosciuto alla maggior parte degli psicologi.

Ritorniamo al cognitivismo e alla presunta visibilità che il computer ha assicurato alla mente o ai processi cognitivi. Siamo nel 1956 e il computer grazie al programma messo a punto da Simon e Newell produce la prima dimostrazione completa di un teorema. Il programma contiene un elenco di assiomi e di teoremi precedentemente dimostrati, una nuova espressione logica e l'ordine di scoprirne la dimostrazione. Così procedendo il computer dimostra 38 dei 52 teoremi del secondo capitolo dei *Principia Mathematica*, non solo molto più velocemente di quanto cinquant'anni prima non avessero fatto Whitehead e Russell (circa metà delle dimostrazioni in meno di un minuto ciascuna), ma, ironia dell'elettronica, almeno una dimostrazione risultò più elegante di quella data dagli umani, come Simon non mancò di comunicare a Russell³⁰.

In psicologia il successo del computer ha determinato la rivoluzione cognitiva degli anni sessanta, e la "rifondazione cognitivista" – come in Italia

viene definita la Scienza Cognitiva – degli anni settanta. Il computer ha assolto «in primo luogo la funzione di una “prova di esistenza”. Se di una macchina costruita dall'uomo, si può dire che ragiona, che ha obiettivi, che è in grado di correggere il proprio comportamento, di trasformare la propria informazione e simili, senza dubbio gli esseri umani meritano di essere caratterizzati nello stesso modo»³¹. Ma soprattutto si ritiene abbia reso visibili quelle entità mentalistiche che in quanto non osservabili erano state duramente colpite dall'ostracismo di Watson in nome della scientificità della psicologia. Fu così che il comportamentismo venne sconfitto e il cognitivismo è da allora il nuovo paradigma in psicologia. I comportamentisti, da psicologi S-R, presero a studiare i processi cognitivi “resi visibili” dalla macchina. E da allora, mentalisti con la coscienza a posto, producono modelli e simulazioni dei processi cognitivi. Piuttosto, nell'era comportamentista era veramente stato debellato il mentalismo se è bastato così poco a riportarlo in auge? Ed è veramente il processo quello che così procedendo viene oggi catturato?

Non manca chi avanza qualche dubbio sulla percorribilità della via intrapresa. Si sostiene che l'uso del computer come modello centrale del pensiero ha portato a concentrarsi su problemi logici³². Verosimilmente è la concezione del pensiero – pensiero-linguaggio – presente in psicologia, e preesistente al computer, che ha reso tanto popolare e pervasiva la metafora della mente come computer, e determinato la conversione in massa del comportamentismo in cognitivismo. Che ci volesse il computer per scoprire che il pensiero non segue la logica classica né la logica formale; non il calcolo statistico, né le strategie di azione previste dalle teorie della decisione, dei giochi dell'azione razionale, e così via, viene oggi individuato come il paradosso computazionale: «Il paradosso risiede nel fatto che questa presa di coscienza fu conseguita in gran parte attraverso tentativi di usare modelli computazionali»³³.

Tutto ciò è anche indicativo dell'ambito in cui insistono le “conoscenze ingenuie” di cui parla Massironi, e di quanto “l'uomo medio” sia stato modellato sullo stereotipo dello scienziato. Come sostiene Cummins «la CTC [Teoria Computazionale della Cognizione, ovvero la teoria attuale] consiste semplicemente nell'idea che in generale il conoscere sia come il fare scienza»³⁴. Con la precisazione, però, che non è si è trattato del “fare scienza” ma del dirla. Anche quando si ammette che «la scienza non è l'unico modo di acquisire conoscenza» e si cita proprio l'arte come altra modalità³⁵, questa consapevolezza è, e non può non esserlo, influente rispetto agli assunti di base della ricerca sulla mente. Non basta affermare che «le scienze cognitive procedono come le arti», anche se quest'ammissione può fare ben sperare³⁶. A partire dal fatto che la conoscenza non è solo “esplicita” e quindi formulabile linguisticamente nei modi “chiaro” e “distinto”, prerequisito per farne modelli e simulazioni, bisognerebbe infatti riconoscere il ruolo determinante dei media sui prodotti; l'impossibilità, quindi, di passare direttamente dai prodotti ai processi; l'illiceità di modellare i processi sulla sola “conoscenza esplicita”, lasciando fuo-

ri campo la “conoscenza tacita”. Quella conoscenza che ci ha consentito di sopravvivere come specie, e ci consente di condurre la nostra vita come creature pensanti. In breve, ripensare criticamente la psicologia che, senza specificazioni dichiarate, si occupa dei processi cognitivi.

Può ancora stupire che “mentre si è sentita l'esigenza di una psicologia dell'arte non si è sentito il bisogno di una psicologia della scienza”? Che non ci sia una disciplina “Psicologia della scienza” è un problema solo nominale se poi di fatto la psicologia ha studiato i processi cognitivi “guardando” alla scienza. E che continui ad esserci una disciplina “Psicologia dell'arte” – una psicologia che “guarda” all'arte – è una conseguenza di come è andata sviluppandosi la psicologia.

¹ G. Vattimo, *La struttura delle rivoluzioni artistiche*, “Rivista di estetica”, XXIII, 14/15, 1983, p. 3.

² T. S. Kuhn (1970²), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978², p. 14.

³ G. Vattimo, cit., p. 4.

⁴ «La psicologia generale in questi ultimi decenni è diventata in modo sempre più chiaro la disciplina che studia i processi cognitivi (memoria, pensiero, linguaggio, percezione, attenzione. [...]) Non è quindi da sorprendersi se oggi la psicologia generale coincide in larga misura con il cognitivismo», R. Luccio, *Psicologia generale. Le frontiere della ricerca*, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 3.

⁵ «Il settore comprende le competenze scientifico disciplinari relative all'organizzazione del comportamento e delle principali funzioni psicologiche (percezione, emozione, motivazione, memoria, apprendimento, pensiero, linguaggio) attraverso cui l'uomo interagisce con l'ambiente ed elabora rappresentazioni dell'ambiente e di se stesso. Comprende altresì le ricerche psicologiche su la coscienza, la personalità, la comunicazione e l'arte e le competenze relative sia ai metodi e alle tecniche della ricerca psicologica, sia ai sistemi cognitivi naturali e artificiali e alle loro interazioni, sia alla storia della psicologia». Il raggruppamento-psicologia contiene otto settori.

⁶ M. Massironi, *L'Osteria dei Dadi Truccati. Arte, psicologia e dintorni*, Il Mulino, 2000, p. 11. Corsivo mio

⁷ Ivi, p. 12.

⁸ Ivi, p. 77. Cfr. anche, Id., *La psicologia dell'arte può essere una cosa diversa da: l'arte per la psicologia?*, in U. Savardi (a cura di), *Ricerche per una psicologia dell'arte*, Angeli, Milano, 1989.

⁹ Id., *L'Osteria dei Dadi Truccati*, cit., p. 70. Corsivo mio.

¹⁰ R. Arnheim (1947), *Astrazione percettiva ed arte*, in Id., *Verso una psicologia dell'arte*, Einaudi, Torino, 1969. Cfr. anche Id. (1974²), *Arte e percezione visiva*, Feltrinelli, Milano, 1994¹⁷.

¹¹ R. Arnheim (1966), *Verso una psicologia dell'arte*, cit., p. 10; Id. (1952), *Ordine del giorno per la psicologia dell'arte*, in Id., *Verso una psicologia dell'arte*, cit.; Id. (1969), *Il pensiero visivo. La percezione visiva come attività conoscitiva*, Einaudi, Torino, 1974; Id. (1985), *La mente a doppio taglio: intuizione e intelletto*, in Id., *Intuizione e intelletto. Nuovi saggi di psicologia dell'arte*, Feltrinelli, Milano, 1987.

¹² M. Massironi, *L'Osteria dei Dadi Truccati*, cit., p. 45. Corsivo mio.

¹³ K. R. Popper, *Prefazione all'edizione italiana 1970*, in Id. (1934), *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino, 1970, p. XV.

¹⁴ Cfr. P. K. Feyerabend, *La scienza come arte*, Laterza, Bari, 1984.

¹⁵ E. Morin, *Le vie della complessità*, in G. Bocchi e M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano, 1985, p. 53.

¹⁶ S. Amsterdamsky (1983), *Tra la storia e il metodo. Discussione sulla razionalità della scienza*, Theoria, Roma-Napoli, 1986, p. 13

¹⁷ Aa. Vv., *Conoscenza e complessità*, Theoria, Roma-Napoli, 1990, p. 3

¹⁸ R. A. Littman (1979), *Le origini sociali e intellettuali della psicologia sperimentale*, in E. Hearst (a cura di), *Cento anni di psicologia sperimentale. I Le origini della psicologia sperimentale. I processi cognitivi*, Il Mulino, Bologna, 1989, p. 74. Corsivo mio.

- ¹⁹ Cfr. L. Pizzo Russo, *Che cos'è la psicologia dell'arte*, "Aesthetica Preprint", 32, 1991.
- ²⁰ Cfr. Ead., *Le arti e la psicologia*, "Rivista di estetica", XLIII, 23 (2/2003).
- ²¹ J. Dewey (1934), *Arte come esperienza*, La Nuova Italia, Firenze, 1951, p. 88.
- ²² M. Massironi, *L'Osteria dei Dadi Truccati*, cit., p. 173.
- ²³ J. Hillman (1996), *Il codice dell'anima*, Adelphi, Milano, 1997, p. 56.
- ²⁴ K. Rosenkranz (1853), *Estetica del Brutto*, Aesthetica, Palermo, 1994².
- ²⁵ M. Massironi, *L'Osteria dei Dadi Truccati*, cit., p. 175.
- ²⁶ Ivi, p. 193.
- ²⁷ A. I. Miller (1984), *Immagini e metafore nel pensiero scientifico*, Theoria, Roma, 1994, p. 18.
- ²⁸ G. Holton (1992), *La responsabilità della scienza*, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 164.
- ²⁹ J. J. Gibson (1979), *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- ³⁰ Nel 1958-59 Hao Wang «scrise una serie di programmi che culminarono nella dimostrazione di tutti i circa 350 teoremi del calcolo dei predicati con identità dei *Principia Mathematica*, in circa 8 minuti di calcolo», G. Lolli, *La Macchina e le dimostrazioni*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 92.
- ³¹ H. Gardner (1985), *La nuova scienza della mente. Storia della rivoluzione cognitiva*, Feltrinelli, Milano, 1988, p. 54.
- ³² Ivi, p. 432.
- ³³ Ivi, p. 431.
- ³⁴ R. Cummins (1989), *Significato e rappresentazione mentale*, Il Mulino, Bologna, 1993, p. 165.
- ³⁵ B. G. Bara, *Scienza cognitiva. Un approccio evolutivo alla simulazione della mente*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 88.
- ³⁶ P. Legrenzi, *Prima lezione di scienze cognitive*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 71.

Gianni Rigamonti

La riduzione a zero dello scetticismo

1. *Tipi di scetticismo*

Vanno sotto il nome di scetticismo varie posizioni filosofiche, notevolmente diverse fra di loro anche se accomunate da un generale pessimismo epistemologico. Io ne distinguerò due (non si tratta della sola distinzione possibile, ma è quella che mi serve per la mia analisi) che chiamerò rispettivamente scetticismo *assoluto* e scetticismo *empirico*.

Per scetticismo assoluto intendo la pura e semplice affermazione che non si può sapere nulla. E' noto che questa posizione presenta gravi difficoltà interne. Infatti non posso legittimamente asserire una proposizione *p* se non ritengo di sapere che *p*, dunque non posso legittimamente asserire di non sapere nulla se non ritengo di sapere di non sapere nulla, perciò se faccio questa asserzione riterrò contemporaneamente di sapere di non sapere nulla (altrimenti come l'affermerei?) e di non saperlo (dato che non so nulla). Perciò l'asserzione di non sapere nulla è insostenibile, perché comporta l'attribuire a se stesso credenze contraddittorie. Questa difficoltà era già compresa con chiarezza da Sesto Empirico, che infatti optò per un'altra forma di scetticismo (che non discuterò).

Io non mi occuperò di scetticismo assoluto. Non ne vale la pena, appunto perché distrugge se stesso. L'ho richiamato solo per meglio delimitare, per contrasto, un'altra variante di scetticismo, quella empirica, caratterizzabile in due modi che darò come equivalenti: che non esiste nessuna conoscenza empirica e che non esiste nessuna conoscenza fattuale.

Naturalmente dietro questa doppia definizione stanno tre grossi problemi: che cosa si debba intendere per empirico, che cosa si debba intendere per fattuale e se veramente questi due termini siano sinonimi, o almeno coestensivi. Sono questioni importanti, a ciascuna delle quali si potrebbero dedicare interi libri, ma non le discuterò perché se lo facessi entrerei in un pelago di distinzioni interminabili (e anche parecchio noiose) nel quale rischierei di perder-

mi senza mai arrivare a trattare il tema centrale di questo lavoro. Preferisco chiarire il concetto di scetticismo empirico ostensivamente, attraverso un esempio; e l'autore che fa al caso mio è il Cartesio delle *Meditazioni metafisiche*, che nella *Prima meditazione* scrive:

Io supporrò, dunque, che ci sia, non già un vero Dio [...] ma un certo cattivo genio, non meno astuto e ingannatore che possente, che abbia impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi. Io penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i nomi e tutte le cose esterne che vediamo, non siano che illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità. Considererò me stesso come privo affatto di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso, pur credendo falsamente di avere tutte queste cose ¹.

E poco più avanti, nella *Seconda meditazione*:

Io suppongo, dunque, che tutte le cose che vedo siano false, mi pongo bene in mente che nulla c'è mai stato di tutto ciò che la mia memoria, riempita di menzogne, mi rappresenta; penso di non aver senso alcuno; credo che il corpo, l'estensione, la figura, il movimento ed il luogo non siano che finzioni del mio spirito ².

Lo scetticismo empirico, come è presentato da Cartesio, è caratterizzabile dunque attraverso due tesi:

1.1 I sensi ci ingannano sistematicamente.

1.2 Le cose che percepiamo sensibilmente potrebbero anche non esistere.

2. I modelli scettici

Ma al di là di queste tesi, che già permettono di rendere più preciso il tema dell'inesistenza della conoscenza empirica, è interessante notare il procedimento di Cartesio, che ritroviamo, con qualche variante, in molte altre forme di scetticismo empirico: la costruzione di un modello scettico (MS).

Per modello scettico, o MS, intendo un'ipotesi che implichi la tesi 1.1 e una variante più forte della tesi 1.2, cioè:

1.2' Le cose che percepiamo sensibilmente non esistono.

Inoltre MS deve anche implicare (o non sarebbe un modello scettico) che noi si abbia percezioni esattamente uguali a quelle che di fatto abbiamo. Io per esempio credo di possedere mani e occhi, di avere fame e di mangiare ecc., ed è il "cattivo genio" di Cartesio a farmi credere esattamente queste cose. Niente di tutto ciò è vero, ma quelle apparenze che osservo – quelle e non altre – le induce in me il genio.

Esistono anche altri modelli scettici oltre al genio maligno di Cartesio. C'è per esempio l'ipotesi (in realtà molto simile: si tratta solo di una riverniciatura tecnologica e modernizzante) discussa da Robert Nozick in *Philosophical Explanations* ³: io non sono un vero essere umano con un corpo completo. Sono solo un cervello (forse umano e forse no: non ha importanza) chiuso in una vasca piena di soluzione fisiologica e collegato a una miriade di elettrodi attraverso i quali alcuni superpsicologi extraterrestri mi inviano segnali che susci-

tano in me quelle sensazioni che mi sembra di ricevere da oggetti esterni. Il controllo di questi superpsicologi su tali pseudosensazioni è totale: ma niente di ciò che mi sembra di toccare o vedere esiste realmente. Un terzo modello ce lo dà la storiellina di un filosofo cinese (non so bene quale e non so nemmeno se la storiellina sia autentica, ma in ogni caso è graziosa) il quale sognò di essere una farfalla e al risveglio si chiese “Ma io sono un filosofo che ha sognato di essere una farfalla o una farfalla che sta sognando di essere un filosofo?”.

Un modello scettico, se è privo di contraddizioni interne, è inconfutabile. Infatti non è possibile dimostrarne la falsità né attraverso l’osservazione, dato che implica che noi percepiamo esattamente le cose che in effetti percepiamo, né per via puramente logica dato che non contiene errori logici. D’altra parte modelli scettici privi di contraddizioni interne esistono realmente, e tali sono per esempio l’ipotesi del genio maligno o quella del cervello nel serbatoio.

3 La delegittimazione dello scetticismo

È tanto vero che lo scetticismo empirico – ma d’ora in poi dirò semplicemente “scetticismo” – è inconfutabile che Robert Nozick ha addirittura cercato di dimostrare che è possibile conoscere *senza* confutare il modello scettico con cui si è misurato, che è quello del cervello nel serbatoio. Non starò a ricostruire l’ingegnosa argomentazione nozickiana, della quale mi sono già occupato in un lavoro di diversi anni fa ⁴; osservo però che se un autore di primo piano ha cercato non di confutare l’ipotesi del cervello nel serbatoio, ma solo di dimostrare che la sua inconfutabilità non implica affatto che la conoscenza empirica sia impossibile, è segno che le prospettive di dimostrarne la falsità sono veramente magre. Io, in ogni caso, non tenterò nemmeno di provarla, ma cercherò solo di far vedere che l’ipotesi del cervello nel serbatoio è priva – pur nella sua inconfutabilità – di motivazioni razionali, o se preferiamo di *legittimità* razionale. A tale scopo elaborerò due argomenti distinti. Il primo (ricco di echi kantiani e wittgensteiniani) dice in sostanza che ogni asserzione del tipo “In apparenza è vero che P, ma in realtà è vero che Q e Q è incompatibile con P” presuppone un contesto “più ampio” (in un senso ancora da precisare) sia dell’apparenza-che-P sia della realtà-che-Q, e dove tale contesto viene a mancare l’asserzione diventa illegittima. Chiamo *della cornice* questo argomento. Il secondo (che chiamo *dell’arbitrarietà*) è un argomento per analogia volto a mostrare che ogni modello scettico introduce ipotesi *intrinsecamente* immotivate e arbitrarie.

4 L’argomento della cornice

Torniamo all’ipotesi scettica di Cartesio (rispetto alla nostra analisi il fatto che sia soltanto provvisoria e che lo stesso Cartesio, invocando la veracità divina, finisca per metterla da parte è irrilevante). Ora, tale ipotesi prende le mosse da un’osservazione che di per sé non ha niente di scettico: “... *ho qual-*

che volta provato che questi sensi erano ingannatori, ed è regola di prudenza non fidarsi mai interamente di quelli che ci hanno una volta ingannati”⁵.

Concentriamoci su questo modo di esprimersi. Cartesio dice che qualche volta i sensi *ingannano*; non dice, per esempio, che nel corso dell’esperienza sensibile incontriamo delle contraddizioni – eppure questa affermazione gli permetterebbe altrettanto bene di raggiungere conclusioni (provvisoriamente) scettiche e sarebbe (come vedremo fra breve) almeno altrettanto giustificata.

Essere ingannati significa essere indotti a credere qualcosa di falso; e io non posso credere che una cosa sia falsa se non ritengo, contemporaneamente, che un’altra con essa incompatibile sia vera. Se credo che P sia falso, devo credere anche che non P sia vero. Dunque se penso di essermi ingannato penso che una certa cosa che in precedenza avevo creduto falsa sia vera (e che un’altra inizialmente creduta vera sia falsa). Non posso dire di essermi ingannato senza avere, almeno localmente, convinzioni precise su che cosa è vero e che cosa è falso: atteggiamento, per la verità, ben poco scettico.

Cartesio non mostra di percepire questa incongruenza; e non la percepisce perché quella che opera in lui mentre scrive la *Prima meditazione* è, con ogni verosimiglianza, un’estensione analogica di una normalissima esperienza umana, quella del risveglio (ma più in generale del *disinganno*; qui mi limito ad analizzare il risveglio perché fra tutti i casi di disinganno è quello più chiaro). Sogniamo; durante il sogno vediamo e sentiamo determinate cose; poi di colpo la percezione dell’ambiente circostante cambia completamente, e subito concettualizziamo questo cambiamento come transizione da uno stato chiamato “sogno” a uno chiamato “veglia”. Fra i due stati c’è:

(a) *contraddizione*: sogno e veglia hanno contenuti incompatibili, quindi non possono essere veri entrambi;

(b) *asimmetria*: sogno e veglia non hanno né lo stesso statuto ontologico né lo stesso statuto epistemologico. Riconosciamo i caratteri della realtà e della verità solo alla seconda, non al primo.

Ora, la cosa notevole è che la logica, di per sé, di fronte alle esperienze di risveglio da un sogno permette solo di concludere che nel flusso delle nostre esperienze si è inserita una contraddizione. Infatti le proposizioni che descrivono il sogno e quelle che descrivono le percezioni vigili non possono, in generale, essere vere tutte insieme, ma la sola logica non ci dice quali siano vere e quali false. Noi però non sappiamo solo che le une e le altre sono incompatibili, ma abbiamo anche un’idea molto chiara di dove stia la verità – nella veglia – e dove la falsità – nel sogno. A me per esempio capita di sognare di tanto in tanto mio padre, morto molti anni fa. Dunque ogni tanto lo penso vivo e ogni tanto lo penso morto, solo che non può essere vivo e morto insieme. Fin qui la sola logica. Ma non mi fermo a questo punto, vado avanti e concludo: in realtà papà è morto e quando lo vedo vivo m’inganno, sto, appunto, solo sognando. Tuttavia non potrei arrivare a una simile conclusione se non ci fosse in me una precisa idea di realtà oggettiva; senza questa idea non

arriverei a risolvere le contraddizioni interne della mia esperienza (come per esempio pensare mio padre vivo e pensarlo morto) classificando come inganno e illusione uno dei lati della contraddizione e come realtà l'altro. Se ne conclude che dietro l'affermazione che a volte l'esperienza m'inganna (ma *non* dietro quella che l'esperienza è contraddittoria) c'è un'idea di realtà oggettiva. Senza una simile idea potremmo solo dire che l'esperienza è nel suo insieme contraddittoria, ma non che certe esperienze sono false.

Dunque chi dice, come Cartesio, di avere "qualche volta provato che questi sensi erano ingannatori" presuppone (non dico essendone pienamente consapevole; è il suo *discorso* a presupporlo) (i) che ci sia una realtà, (ii) che l'errore sia una mancata o errata percezione di questa realtà, (iii) che sia possibile svelare l'errore ("ho qualche volta provato...") e (iv) che questo svelamento sia dovuto a un corretto riconoscimento della realtà. Non si tratta solo di errore ma di dialettica errore-verità, e questa dialettica è accompagnata da una netta asimmetria ontologica ed epistemologica. Inoltre, in questa asimmetria il polo della realtà e della verità è più grande, sia spazialmente e temporalmente sia in un senso più generale, di quello dell'apparenza e dell'errore. Prendiamo il caso dei sogni: secondo la concezione corrente nel XVII secolo come nel nostro, condivisa sicuramente anche da Cartesio, l'esperienza vigile è coestensiva alla totalità della nostra esperienza, almeno nel senso che non è un episodio inserito all'interno di una narrazione più generale. Tali sono invece i sogni, ognuno dei quali è preceduto, seguito e per così dire circondato dall'esperienza vigile. Possiamo anche paragonare, se siamo in vena di similitudini, l'esperienza vigile a un piano e i sogni a figure chiuse (triangoli quadrilateri cerchi ecc.) tracciate su questo piano. In altre parole, il polo della realtà-verità sta al polo dell'apparenza-falsità come il grande sta al piccolo, il globale al locale e il contenente al contenuto, e proprio grazie a questa relazione (metaforicamente) spaziale possiamo dire che è realtà-verità. Infatti la sua grandezza gli dà una continuità e stabilità che il polo dell'apparenza-falsità non possiede (l'esperienza vigile fluisce, per così dire, intorno ai sogni senza perdere la propria identità e continuità; il piano circonda le figure in esso tracciate ed è lo stesso piano sia davanti che dietro, sia sopra che sotto ciascuna di loro).

Se chiamiamo per brevità disinganno la correzione di un errore, ovvero il dichiarare falsa una proposizione precedentemente accettata come vera, possiamo a questo punto concludere che il disinganno presuppone uno sfondo di giudizi considerati permanentemente veri rispetto all'errore che viene corretto. Senza questo sfondo non può esserci disinganno, ma al massimo la consapevolezza di una contraddizione.

È importante precisare che lo sfondo non è permanente in assoluto, ma solo rispetto all'errore che viene corretto. Cercherò di chiarire questo punto con un esempio. Mi sembra di ricordare, poniamo, di avere incontrato il mio amico Giacomo a Londra un mese fa. Poiché si era in un gruppo numeroso e tutti gli altri, a parte noi due, erano del luogo, era in inglese che si parlava, e

Giacomo si esprimeva molto bene. Era fluido, non commetteva errori e aveva un ottimo accento. Questo il mio ricordo. Ma poi mi viene in mente che l'inglese di Giacomo è scorretto e stentato e il suo accento è pessimo; *lo so bene per averlo sentito parlare – o meglio, cercare di parlare – inglese diverse volte*. Ne concludo che il mio ricordo deve essere impreciso: Giacomo non sa affatto parlare così come, per un momento, mi era sembrato di ricordare.

Qui si scontrano una credenza occasionale e una stabile, e quella occasionale deve essere abbandonata. Ma quella stabile è tale solo in senso relativo: l'inglese di Giacomo può benissimo migliorare, e se migliora molto e ne avrò molte prove, abbandonerò la mia attuale credenza che sia cattivo. Per il momento però questa credenza può fare da sfondo o cornice, nel senso che è abbastanza stabile da permettermi di risolvere una contraddizione dichiarando falso il lato instabile e occasionale del dilemma.

È esattamente dello stesso tipo il meccanismo di quel particolare disinganno che è il risveglio. Io che abito in una città calda dove non nevica quasi mai, e attornata sì da montagne, ma di modesta altezza, guardando fuori dalla finestra vedo un paesaggio nevoso con montagne altissime; poi la scena cambia, mi ritrovo nel mio letto e se guardo fuori vedo il solito paesaggio quasi tropicale e le solite montagnette - dove l'aggettivo chiave è proprio "solito". Fra la lunga, depositata e consolidata certezza di vivere in una terra calda e priva di grandi montagne e la fugace visione di un paesaggio alpino innevato dalla mia finestra, scelgo la prima. C'è qualcosa che fa da *cornice* alle mie esperienze: cornice nel doppio senso che le contiene, è il contesto *in* cui esse hanno luogo, e che è una struttura relativamente fissa entro la quale tali esperienze – paragonabili più a immagini di film che a disegni statici – vanno e vengono. E il risveglio-disinganno-superamento dell'errore nemmeno è pensabile senza una cornice grande e stabile; noi chiamiamo vere tutte le esperienze compatibili con tale cornice, false tutte quelle incompatibili. Che poi la cornice non sia una realtà metafisicamente ultima, assoluta ed eterna è un altro discorso: intanto c'è, agisce in noi ed è indispensabile per trasformare le contraddizioni interne del nostro flusso esperienziale in distinzione della verità dall'errore, e della realtà dall'illusione.

5 Lo scetticismo come estensione indebita

È all'interno della cornice che formuliamo anche i nostri giudizi di esistenza (o inesistenza). Quella tal cosa sognata non esiste e quell'altra percepita in stato di veglia esiste perché per la prima non c'è posto entro la cornice "veglia", mentre per la seconda il posto c'è. In altre parole, i giudizi (positivi o negativi) di esistenza sono sempre riferiti a un contesto *nel* quale un certo oggetto esiste, o non esiste (detto *en passant*: ciò implica che è impossibile trattare l'esistenza di Dio alla stregua di quella di un oggetto finito qualsiasi. Di un essere più grande, per definizione, di qualsiasi altra cosa non si potrà mai dire, propriamente, né che esiste né che non esiste, se l'esistenza è una

relazione fra un oggetto e un contesto *più grande*. Naturalmente questo non vanifica il sentimento religioso, che continua a essere – per chi ce l’ha – una cosa molto forte e valida e profonda e importante. Ma per importante che sia non è una forma di conoscenza perché il suo oggetto primario, Dio, non è contestualizzabile. Non può essere ritagliato da uno spazio ambiente, isolato da uno sfondo che lo trascende).

Esistono cornici diverse, ne esistono di più e meno ampie e anche le cornici possono cambiare. Una prima cornice, che abbiamo già preso in considerazione, è quella autobiografica: la propria storia personale. I sogni vengono respinti come illusione perché non inseribili in modo coerente nella storia personale del sognatore. Un altro tipo di cornice, completamente diverso, è quello matematico. Prendiamo per esempio gli assiomi di Peano: 0 è un numero, se n è un numero $n+1$ è un numero, non esiste un numero n tale che $0=n+1$, se $m+1=n+1$ allora $m=n$, se 0 ha una proprietà P e ogni volta che ce l’ha n anche $n+1$ la possiede allora tutti i numeri hanno la proprietà P . Anche *questa* è una cornice entro la quale formuliamo dei giudizi di esistenza e di inesistenza: diciamo per esempio che *esistono* infiniti numeri primi, e che di conseguenza *non esiste* un massimo numero primo.

Proprio la matematica può insegnarci due cose importanti sul concetto di esistenza. La prima è la liberazione da un pregiudizio molto diffuso, cioè che “esistere” significhi, più o meno, far parte dell’universo materiale: un’idea che rende del tutto incomprensibile il modo in cui questo verbo viene usato, appunto, in matematica. È assolutamente normale e abituale dire, poniamo, che fra due numeri reali ne *esistono* infiniti altri, che *esiste* un divisore comune di 15 e 20 (il numero 5) o che *non esistono* (nel campo reale) quadrati negativi. Il 5 è altrettanto immateriale dei quadrati negativi: come mai all’uno riconosciamo l’esistenza e agli altri no? Il fatto è che in un determinato contesto (fra l’altro ben conosciuto e largamente usato), l’aritmetica ordinaria, è ammesso (anzi è dato necessariamente) l’oggetto “5”, mentre i quadrati negativi sono, viceversa, incompatibili con quel contesto (e anche con contesti più ampi come l’analisi reale). Ma se concepiamo l’esistenza come una relazione fra un oggetto e una “cornice”, non c’è più niente di misterioso nell’esistere di oggetti immateriali. Né c’è mistero nell’esistenza di certi oggetti in una cornice ma non in un’altra: dati gli assiomi di Peano, per esempio, i numeri negativi non esistono, ma basta sostituire l’assioma 3 (non c’è un numero n tale che $0=n+1$) con un assioma 3' – se n è un numero, $n-1$ è un numero – e ce li ritroviamo. D’altronde l’esistenza di determinati oggetti matematici in certe cornici e non in certe altre non è più misteriosa dell’esistenza, poniamo, del principe Andrej, di Pierre Bezuchov e di Natascia Rostova in *Guerra e pace* e della loro inesistenza in quell’altra cornice che siamo soliti chiamare “mondo reale”.

È anche necessario, però, precisare in quale senso l’esistenza è una relazione. Non nel senso che siano di tipo relazionale i giudizi esistenziali ordinari; è ovvio che non lo sono data la grammatica di “ x esiste”, dove “esiste” è un

attributo (di natura quanto mai problematica e controversa; ma questo è già un altro discorso) del soggetto x . La relazionalità dei giudizi esistenziali emerge solo nel metadiscorso, facendo, per così dire, un passo indietro: se rifletto sulle condizioni alle quali è legittimo dire che x (non) esiste, allora (e solo allora) vedo che la sua esistenza viene affermata o negata rispetto a uno sfondo, o cornice, o sistema di riferimento. Qualsiasi esempio io consideri, trovo che le cose vanno sempre così: un grosso portachiavi bianco e nero che stanotte ho sognato di possedere non esiste perché nella cornice detta “veglia” non lo trovo, Natascia Rostova esiste in *Guerra e pace* e non fuori di *Guerra e pace*, $\sqrt{2}$ non esiste nel campo razionale mentre nel campo reale c’è. Ma questo lo dico dall’esterno; viceversa, i giudizi di esistenza ordinari, proprio perché sono formulati *dentro* una cornice, non sono formulati relazionalmente. Infatti *in C* la cornice C non è un oggetto, è semplicemente il sistema di riferimento nel quale gli oggetti trovano (o non trovano) posto, e possono trovarlo (o non trovarlo) solo a patto di non essere C stessa. In C , C non è un oggetto; quindi non può essere nominata, e quando la nomino e reifico già parlo un linguaggio diverso da quello che la presuppone come cornice. Che poi il linguaggio-che-presuppone- C e il linguaggio-che-nomina- C (e nominandola presuppone inevitabilmente un’*altra* cornice C') siano in massima parte omofonici, è un altro discorso; e non deve trarre in inganno.

Tutto ciò non implica, tuttavia, che ci sia simmetria fra le cornici. Lo spazio delle cornici non è uno spazio isotropico in cui tutti i punti sono uguali; esiste un punto di questo spazio, il cosiddetto mondo reale, che ha una posizione privilegiata. Il mondo reale contiene come elementi le cornici immaginarie dei sogni, delle fantasie a occhi aperti e dei romanzi (come elementi, non come sottoinsiemi; per esempio le cose che esistono nei sogni non esistono in generale nel mondo reale, ma i sogni stessi *sono* fatti reali. Detto in soldoni: quello che io sogno non è vero, ma è vero il fatto che io sogno); viceversa, non appartiene a queste cornici immaginarie - in ognuna delle quali si trova una sua copia parziale, ma sempre incompleta e fortemente impoverita. Tale asimmetria potrebbe indurci (e ha indotto più di un autore) a proporre questa soluzione: possiamo parlare di esistenza *rispetto a X* (relazionale) quando X è una cornice diversa dal mondo reale e di esistenza *tout court* (non relazionale) quando invece la cornice di riferimento è appunto il mondo reale, che possiamo considerare una cornice “assoluta”. Questa proposta si scontra però con alcune difficoltà molto gravi.

La prima di queste difficoltà è che i confini del cosiddetto mondo reale non sono chiari e, in particolare, culture e filosofie diverse li tracciano in modi diversi. Ci sono, tanto per fare un esempio, persone che credono nell’esistenza di poteri magici altrettanto reali di cose della cui realtà nessuno dubita, come i cavalli o gli alberi, e altre invece che non ci credono affatto. In altre parole, i confini del mondo reale sono *controversi*.

La seconda difficoltà è quella dell’esistenza matematica. Gli oggetti mate-

matici esistono realmente fuori di noi, e magari indipendentemente da noi? Lo stesso mondo che contiene stelle galassie e particelle elementari contiene anche oggetti matematici? Ma di sicuro non li contiene *spazialmente*: dunque come? Oppure gli oggetti matematici sono soltanto creazioni del nostro pensiero? La sola cosa certa è che di questi oggetti noi diciamo che *esistono*: ma sulla natura della cornice in cui esistono – se sia il mondo reale ordinario, o una “realtà” immateriale indipendente da noi ma ben distinta da quella sensibile, o solamente il nostro pensiero – non c’è accordo.

Ma la difficoltà più grave è la terza. Il mondo reale è *intrinsecamente* non delimitabile, anche a prescindere dai problemi della magia, del mito, della religione e della matematica, perché non è mai dato come totalità.

Questa affermazione ha inevitabilmente un tono dogmatico, perché per discuterla a fondo dovrei percorrere l’intera storia della filosofia e vedermela con quegli autori, da Parmenide a Spinoza e a Hegel, per i quali viceversa la totalità del reale è data; e né m’interessa fare questo lavoro, né potrei portarlo a termine in uno spazio ragionevole. Posso tuttavia spiegare con sufficiente brevità che cosa intendo per mondo reale e far vedere che, quanto meno, non è implausibile considerarlo un sistema aperto e sempre estendibile.

Prima di tutto per *mondo reale* non intendo un qualcosa di oggettivamente esistente, in piena indipendenza dal nostro conoscere. Sarebbe veramente curioso pretendere di criticare lo scetticismo *per linee interne*, di mostrare che *nei suoi stessi presupposti* si celano gravi difficoltà logiche, *assumendo* l’esistenza di un mondo reale – come se tale esistenza non fosse messa in dubbio proprio dal discorso scettico. Non intendo affidarmi a una petizione di principio così sfacciata. Per mondo reale intendo qualcosa che è dato nella nostra esperienza, e niente più di questo; precisamente, intendo la “cornice delle cornici”, ovvero il *punto privilegiato* dello spazio delle cornici. I miei presupposti sono, ricapitolando quanto ho detto fin qui, i seguenti:

(i) i giudizi di esistenza (e non solo essi; ma qui non c’interessano altri tipi di giudizio) valgono non in assoluto, ma rispetto a una cornice o sfondo;

(ii) un oggetto può esistere in una cornice e non esistere in un’altra;

(iii) se l’oggetto *O* esiste nella cornice *C*, $O \neq C$;

(iv) lo spazio delle cornici non è isotropo, ma esiste in esso un punto privilegiato; noi chiamiamo mondo reale questa cornice privilegiata e diciamo che un oggetto esiste realmente quando esiste nel mondo reale e che non esiste realmente quando non esiste nel mondo reale.

Questo, sostanzialmente, era già stato detto. Aggiungo che quello che chiamo mondo reale corrisponde, grosso modo, al mondo fenomenico di Kant o al mondo fisico della *Costruzione logica del mondo* di Carnap; io lo chiamo “reale”, allontanandomi sia da Carnap che da Kant, in omaggio a un uso linguistico consolidato: quello, appunto, di chiamare “reale” un oggetto quando è *là* che esiste. Ma anche se lo chiamo così, e insisto a chiamarlo così per sottolineare la sua posizione privilegiata e la netta asimmetria fra “realtà” e “fin-

zione” esistente in qualsiasi sistema di credenze coerente, fundamentalmente si tratta di una struttura epistemologica, non di una struttura ontologica. Non intendo questa struttura come un puro insieme di dati sensibili: in essa c’è posto anche per le astrazioni della scienza, come appunto nel mondo fenomenico di Kant o nel mondo fisico di Carnap. Ma – e questo è il punto da aggiungere ai quattro enunciati sopra –

(v) mentre ogni cornice diversa dal mondo reale può essere trattata come oggetto, ovviamente *in un’altra* cornice, il mondo reale non può mai esserlo.

Naturalmente (v) è paradossale, visto che grammaticalmente “il mondo reale” è una descrizione definita e però (v) dice che non lo è – che dicendo “il mondo reale” io non posso intendere un oggetto, per cui qui non abbiamo una descrizione definita che non denota, ma qualcosa di assai più problematico: un’espressione che grammaticalmente deve stare per un oggetto, ma non può farlo. Non ci si può nemmeno chiedere se il mondo reale esista o non esista, non ha senso chiederselo. Ci si avvolge sempre nel paradosso quando si tenta di dire l’indicibile, e d’altra parte qualche volta dell’indicibile si deve parlare. Ne vengono fuori affermazioni inevitabili, ma che se sono comprese vengono messe subito da parte, appena comprese; e non ci si può fare niente, è una scala che va buttata via dopo esserci saliti, ma che intanto bisogna salire. Qualche volta però – tanto per passare dalla parafrasi per consenso alla parafrasi per contrasto – di ciò di cui non si può parlare *non si può nemmeno tacere*.

Così dimenticherò – perché non posso permettermi di ricordarlo – che è assurdo dire che una certa cosa *x* (fosse pure il mondo reale) non è un oggetto e dirò ancora qualcosa del mondo reale. Sostanzialmente esso ha nello spazio delle cornici una posizione analoga a quella della classe totale in teoria degli insiemi. La classe totale non è un insieme; e il mondo reale, o cornice di tutte le cose, non è una cosa perché non ha una cornice. Di conseguenza non ha senso né dire che esiste, né dire che non esiste; e non hanno senso – per tornare al punto di partenza di questo lavoro – i modelli scettici.

¹ Cartesio, *Opere*, Laterza, Bari-Roma, 1967, vol. I, p. 204.

² Ivi, p. 205.

³ Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, 1981; trad. it. *Spiegazioni filosofiche*, Il Saggiatore, Milano, 1984.

⁴ Rigamonti, G., *Robert Nozick e lo scetticismo*, “Quaderni di pedagogia”, Palermo, n. 4, 1982. Cfr. anche Id., *L’esistenza e le sue cornici*, “Sapientia”, Napoli, vol. 53 n. 1, gennaio-marzo 2000.

⁵ Cartesio, cit., p. 200.

Giuseppe Roccaro

Logica e definizione: notazioni avicenniane

La determinazione dell'oggetto della logica è la definizione della logica come scienza. L'aporia della definizione incide a fondamento anche sulla logica, ponendo questioni di ontologia, di epistemologia, di correttezza e di verità, che reciprocamente incidono sulla relazione tra *definiendum* e *definiens*.

Intendere un'espressione è tendere non solo al suo senso, ma anche alla verificabilità: a fronte di ambiguità, vaghezza, complessità, inadeguatezza la potenza del definire ha suscitato e suscita la *speranza* di una dote iniziale in cui possedere un cominciamento per la ricerca della scienza e del conoscere in generale, se non del pensare stesso, al di qua e al di là, o meglio dentro il paradosso che contraddistingue l'analisi del concetto e il suo prodotto *più nobile* che pretende essere la definizione.

Nonostante la logica del XIX e del XX secolo abbia consentito una teorizzazione sistematica della definizione, questo non solo non esime da, ma anzi impone il dovere di cogliere i problemi e le *soluzioni* secondo la lettura datane dai predecessori: particolare attenzione attira Avicenna con le sue *notazioni* logiche, decisamente preliminari alla ricerca del conoscere e del pensare.

1. Logica: ordine del pensiero

La logica, che è detta '*ilm al-mantiq*', se ha come *intentio* quella «di dare all'uomo uno strumento canonico che lo preservi, se egli lo rispetta, dall'errore nel suo pensare» ¹, inteso come il trasferimento «da ciò che è presente alla mente a ciò che non lo è» ², è definibile propriamente come «la scienza per la quale si apprendono le maniere dei trasferimenti [...] secondo ordine e disposizione» ³.

Sulla via della verità (*tarîq al-ḥaqq*), che è l'atto di provare la verità (*taḥqîq al-ḥaqq*), per conoscerla con certezza (*taḥaqquq*), e dunque secondo se stessa, è necessaria una scienza, che faccia da cominciamento, quasi atto di principio

(*mabdi'*) della scienza in assoluto: è determinata, infatti, come scienza dell'ordine e della disposizione del pensare.

Se l'*intentio* è lo strumento canonico (*ālā qānūniyya*) che al pensare impedisca di errare, la logica è la scienza del canone del pensare, cosicché il principio dell'atto conoscitivo determinato come scienza (*'ilm*) è l'atto di determinazione del canone rispetto cui il pensare non erra lontano, ma riesce a seguire la via alla verità.

Già nel *Libro della scienza*, Avicenna ha definito la logica come

la scienza per la quale si apprende lo stato della conoscenza del non conosciuto mediante il conosciuto; essa fa conoscere ciò che è la conoscenza reale, ciò che avvicina la verità, ciò che è l'errore – ciascuno di questi tre essendo di parecchi modi.

La logica è la scienza [simile alla] bilancia; le altre scienze sono quelle dei profitti e delle perdite [che la bilancia valuta] ⁴.

La logica guida il percorso che il pensare compie dal conosciuto al non conosciuto, che è un percorso di attraversamento del conosciuto stesso: essere conosciuto è il modo di essere delle cose presenti alla mente (*umūr ḥāḍira fi'd-dihni*) ⁵, perché manifesta l'atto, di cui le cose sono capaci, di presentarsi, di venire dinanzi, di comparire davanti e quindi radicalmente di essere soggetto di relazione alla mente e non per sé. Le cose stesse sostengono il passaggio dal loro essere sopravvenienti nella mente dell'uomo (propriamente essere evento, essere venute da fuori, rendersi presenti dal di fuori) all'essere ricercate di cose altre da esse ⁶, cose che in relazione alle prime che sono sopravvenienti risultano essere cercate (*mustahṣala*), non da sé, ma a partire e mediante le altre, poiché non ci sarebbero cose altre rispetto agli eventi, se non fossero altre rispetto agli eventi, perché l'atto di essere raggiunte e ottenute ha principio nell'essere evento delle cose conosciute che sono altre.

La logica è la scienza nella quale si apprende non solo la qualità del trasferimento (*intiḳāl*) dall'evento, che è l'essere presente, alla ricerca, che è il non essere presente, ma anche le disposizioni (*aḥwāl*) delle cose che sono la manifestazione del movimento della mente dall'evento alla ricerca in corrispondenza del movimento delle cose dall'essere sopravvenienti all'essere ricercate.

La logica deve determinare il numero delle classi di ordine (*tartīb*) e di condizione (*ḥaya'a*) dei passaggi ovvero degli atti di pensare, poiché ordine e condizione procedono verso la correttezza (*istiḳāma*), che è la consistenza o esattezza, conducono cioè il discorso alla sua rettitudine.

Se il discorso è composizione, c'è la necessità per il logico di conoscere gli *elementi semplici* ⁷.

L'atto di provare la verità (*taḥqīq al-ḥaqq*), per conoscerla con certezza (*taḥaqquq*), consegue dall'ordine, poiché non della verità si tratta immediatamente, ma del suo essere provata o, in altre parole, della mediazione della verità, così come essa risulta essere verità. Si tratta di passare alla verità provata e perciò di determinare i principi che regolano il passaggio alla verità: il

passaggio ha un suo ordine che rende possibile la ricerca ovvero il passaggio dall'evento alla ricerca e tale ordine ha principio nella disposizione delle cose che sono sopravvenienti nella mente: c'è un ordine del passaggio che è fondato sull'ordine di disposizione delle cose che fanno da principio al passaggio ⁸.

Avicenna sottolinea la necessità di rendere conto all'inizio della disposizione originaria delle cose che fanno da principio, perché è a partire da tale ordine che risulta determinabile l'ordine del passaggio, cioè del pensare: il discorso, che è l'espressione ovvero prova del passare proprio dell'esercizio del pensare, è disposto secondo la sua composizione (*ta'lif*).

Ora questa prova richiede la conoscenza degli elementi semplici (*al-mufradāt*) tra i quali interviene l'ordine e la composizione; non sotto un aspetto non importa quale, ma anzi sotto l'aspetto secondo il quale conviene loro di intervenire.

Da ciò il bisogno che ha il logico di aver riguardo a certe disposizioni dei concetti semplici (*ahwāl al-mā'ānī al-mufrada*), prima di venirne a considerare le disposizioni della composizione (*ta'lif*) ⁹.

La logica è interessata al concetto e perciò è interessata alla relazione fondamentale dell'espressione al concetto: non c'è secondo Avicenna concetto senza espressione, anche se può esserci espressione senza concetto.

Ma non è proprio della logica trattare l'espressione se non in quanto del concetto in quanto concetto: ecco perché dell'espressione interessa la potenza di esprimere il concetto. Questo è il compito della logica: determinare il modo di relazione tra espressione e concetto. Il soddisfacimento di tale compito non può essere, dunque, che la ricerca della definizione, cioè dell'atto, di cui il discorso è capace, di determinare la relazione tra concetto (*definiendum*) ed espressione (*definiens*), dove l'atto del definire è sempre in atto e mai del tutto compiuto.

Così diventa importante per la logica riuscire a determinare il rapporto tra concetti, cioè tra espressioni: non è sufficiente la trattazione del concetto *in se*, è necessaria la trattazione del concetto *per aliud*: è la relazione tra concetti – e dunque tra espressioni – che interessa la logica, quale scienza della definizione.

L'espressione del concetto *per se* trova la sua definizione nell'espressione dello stesso concetto ma *per aliud*: l'espressione consegue nel senso della necessità di dovere dire le espressioni sostitutive dell'espressione primaria.

Se il discorso di Avicenna si sviluppa quasi ascendendo, a partire dall'oggetto della logica, verso la questione del “che cos'è?”, che, essendo origine e fondamento del conoscere, si chiude nella definizione (1^a prospettiva) e si apre con i categorumeni (2^a prospettiva); così l'*intentio* della logica, a partire dal concetto, si dirige verso la definizione, intesa innanzi tutto come risposta adeguabile al “che cos'è?” e poi come elemento di composizione sia nella direzione del principio di espressione o dei modi della predicazione (categorumeni) sia nella direzione del principio di dimostrazione ovvero dei modi del trasferimento (teoria della dimostrazione).

2. “Che cos’è?” ed *elementatio*

Il percorso avicenniano che induce la filosofia primariamente a pensare la logica, se ha come cominciamento la determinazione dell’*intentio* della logica, è proprio nell’atto di porre la questione del “che cos’è?” che trova un suo punto di svolta, che dalla tensione alla definizione lo conduce alla tensione alla dimostrazione. Se, infatti, la determinazione della relazione tra materia e forma dell’enunciato esplicativo costituisce la prima questione della logica – ed è prima, perché involve la fondazione della logica stessa come scienza –, la teoria della dimostrazione costituisce il termine della logica, in quanto scienza del canone del pensare determinato come *intiḡāl*.

La centralità della questione del “che cos’è?” ha evidenza nella parte prima delle *Iṣārāt*, dedicata alla logica (*‘ilm al-mantiq*), che dall’evidenza della logica come scienza tende alla determinazione logica del percorso della scienza: solo se la logica è scienza, allora la scienza è logica. «Il principio è dalla scienza della logica per rivolgersi poi alla scienza della natura e a quella che è prima di essa»¹⁰. Non può esserci altro principio per la scienza che la determinazione della logica come scienza del canone del pensare, perché la scienza è l’esplicazione del principio, cioè il suo esplicarsi secondo necessità: trovare la logica come scienza significa, dunque, fondare non solo la logica, ma la scienza stessa.

Al-mantiq è l’atto di articolare ed emettere suoni e, dunque, immediatamente è l’atto dell’espressione ovvero del linguaggio; ma determinato alla scienza è chiamato ad esprimere l’articolarsi del pensare stesso secondo una capacità di arretramento dal livello del suono al livello del concetto. Tale arretramento è l’atto di *elementatio*.

Sia la ricerca del concetto (*taṣawwur*, concezione), sia l’assenso (*taṣḍīq*, assentire) sono il risultato di un processo di acquisizione che conduce la mente al concetto *per se*, che è astratto da ogni funzione, e all’enunciato, dove il concetto assume la funzione o di soggetto o di predicato.

Posta la necessaria corrispondenza tra *lafẓ* e *ma’nà*, cioè tra espressione e significato o idea, il discorso alla maniera avicenniana deve determinare il termine della sua ricerca (= ciò di cui persegue l’acquisizione, *yustaḥṣalu*)¹¹, che risulta doppio: o il concetto o l’enunciato assentito.

La nostra condotta in materia di ricerca scientifica e parascientifica sarà (a) o di volgerci verso una concezione (*taṣawwur*) di cui perseguiamo l’acquisizione, (b) o di volgerci verso un assenso (*taṣḍīq*) di cui perseguiamo l’acquisizione.

Si è stabilita l’abitudine di chiamare ciò che fa pervenire alla concezione cercata “enunciato esplicativo” (*qawl šāriḥ*), includendo da una parte la definizione, dall’altra la descrizione e i suoi analoghi; e di chiamare “prova” (*ḥuḡḡa*) ciò che fa pervenire all’assenso cercato, includendo il sillogismo e l’induzione, così come i suoi analoghi¹².

C’è un’acquisizione che si compie nel concetto *per se* e c’è un’acquisizione che si compie nell’assenso, ma, proprio perché termini di un’acquisizione, sia il concetto *per se* sia l’enunciato in certo modo richiedono un’*elementatio* nei

confronti di una composizione, che è la condizione propria sia dell'acquisizione del concetto sia dell'acquisizione dell'assenso. Per cui all'origine sia del concetto sia dell'assenso sono necessari una potenza data che è l'essere composto ed un atto in atto che è l'*elementatio*.

La logica non si pone a questo punto la questione della primarietà dell'elemento, cioè la questione della determinazione di un elemento primo che stia a cominciamento della composizione e, quindi, conseguentemente dell'*elementatio*, perché alla logica non interessa se il concetto sia primario o non; interessa piuttosto la potenza del concetto e dell'assenso: infatti, sia il concetto (o concezione) che l'assenso sono potenza, l'uno di concetto mediante la definizione, l'altro di enunciato mediante la prova.

Ma sia l'enunciato esplicativo sia la prova sono termini composti da concetti, che ne sono la materia della composizione disposta secondo una certa forma, cosicché, in analogia alla costruzione di una casa, Avicenna può mettere in evidenza come sia impossibile una costruzione che metta insieme una materia qualsiasi in una qualsiasi forma ¹³.

Dato che l'interesse della logica è la determinazione del passaggio dal conosciuto al cercato, l'*elementatio* tende all'enunciato esplicativo e alla prova e assume come data la corrispondenza tra espressione e significato, perché non è importante l'*intentio* del concetto in se stesso, ma soltanto il suo uso *come materia dell'enunciato esplicativo o della prova*.

L'attenzione del logico non deve essere orientata alla natura della cosa né *quoad existentiam in re vel in conceptu* né *in se*, cioè *quoad essentiam vel formam*, ma in quanto essa possa essere soggetto o predicato, determinabile sia per quantità (universale o particolare) sia per qualità (essenziale o accidentale): è alla divisione fondamentale del concetto in soggetto e predicato che è volta l'attenzione del logico, perché in essa è generato il discorso sia espresso che esprimibile (pensare). Non il concetto della cosa, dunque, ma il concetto in quanto concetto è il soggetto della logica.

3. Suppositio e aporia della distinzione

Ma se il concetto, come soggetto della logica, non si identifica con nessuna cosa, quale sarà il suo stato ontologico, cioè quale sarà l'assegnazione di un valore ontologico proprio del concetto fino ad essere determinata quale sua struttura disponibile per almeno un'interpretazione possibile?

Alla luce dell'ipotesi storiografica di una possibile distinzione delle epistemologie in soggettivistiche (concezione soggettiva della conoscenza, che dichiara come fondamento del processo cognitivo il contenuto soggettivo del pensare) ed oggettivistiche (concezione oggettiva della conoscenza, che dichiara come fondamento del processo cognitivo il contenuto oggettivo del pensare) ¹⁴; la teoria avicenniana, secondo la quale c'è un nesso di relazioni reciproche tra l'espressione (*lafẓ*) e il significato o idea (*ma'nā*), cosicché le disposizioni (*aḥwāl*) dell'espressione influenzano le disposizioni dell'idea ¹⁵, presenta un'apertura

audace e inaspettata all'interno della classica teorizzazione oggettivistica dell'epistemologia, che ammette a fondamento dell'atto conoscitivo il contenuto oggettivo rispetto al quale l'atto soggettivo del pensare è essenzialmente potenza di adeguazione alla *res*. Infatti, nella teorizzazione classica il percorso che dalla *res* conduce mediante il concetto all'espressione è fondato sulla *res* che regola non solo le disposizioni del concetto, ma anche mediante il concetto le disposizioni dell'espressione, che non avrebbe la possibilità di autonomia rispetto a *res* e concetto.

Se c'è possibilità di influenza dell'espressione sul concetto, in Avicenna si aprirebbe la strada verso una epistemologia senza soggetto conoscente, una sorta di possibilità non certamente di autonomia, ma almeno di interazione nel rapporto della *res* al concetto e quindi all'espressione.

Se la concezione (*taṣawwur*) sia in quanto accompagnata da materia [= non astratta] nell'immaginazione sia in quanto libera da materia [= astratta] nell'intelletto ha termine nel concetto; il concetto, che è l'atto di rappresentare – nell'immaginazione *per materiam* e *per speciem* nell'intelletto – la natura della cosa, è rappresentato a sua volta nel linguaggio *per verbum* ¹⁶.

È ammesso da Avicenna un *organismo di significazione*, secondo il quale né è possibile l'apprensione della natura della cosa senza il concetto ad essa corrispondente, né è possibile l'apprensione del concetto senza l'espressione che sta per esso [= *suppositio*]. Né la *res* può essere conosciuta senza essere concepita né il concetto può essere determinato per giudizio senza essere espresso, cosicché il termine del pensare sia in quanto concetto sia in quanto enunciato (anche quello esplicativo) non può essere pensato se non sia stato formulato in un linguaggio umano, e perciò informato secondo le regole del linguaggio (espressione).

Se l'atto conoscitivo tende ultimativamente all'apprensione della cosa secondo la sua natura, al logico spetta la comprensione del concetto in quanto concetto; ma né l'atto conoscitivo può mancare dell'attenzione al concetto, né il logico dell'attenzione all'espressione.

Poiché tra l'espressione e l'idea si ha un certo legame e poiché spesso alcune disposizioni dell'espressione influenzano certe disposizioni dell'idea, il logico deve ancora avere riguardo al lato assoluto [=non tecnico, abituale] dell'espressione, dato che essa non è limitata dal linguaggio di un raggruppamento, ad esclusione di in altro, eccetto che in qualche raro caso ¹⁷.

Ma Avicenna, pur cogliendo la difficoltà per la determinazione della corrispondenza tra le disposizioni dell'idea e le disposizioni dell'espressione, non conclude in un sistema delle relazioni tra espressione e idea, ma avverte della non indipendenza assoluta dell'idea dalla sua espressione.

L'ipotesi dalla quale prende avvio la ricerca logica di Avicenna pone a fondamento la corrispondenza, data fino all'identità, tra teoria dell'espressione e teoria del concetto per il quale sta l'espressione [= *suppositio*] ¹⁸.

La relazione della ricerca a tale ipotesi rende *difficile la distinzione* del ter-

mine della ricerca oscillante tra l'uso di "espressione" e l'uso di "concetto": qual è il termine della ricerca logica avicenniana tra "espressione" e "concetto"?

Tópos esemplare è la discussione sulla definizione, che è una certa forma di espressione in quanto è quell'enunciato esplicativo (*qawl šāriḥ*) che fa pervenire al concetto cercato ¹⁹.

4. Definizione

Dall'ipotesi della *suppositio* quale segno della corrispondenza data fino all'identità tra teoria dell'espressione e teoria del concetto, la ricerca logica avicenniana trova il suo termine primario nella definizione come enunciato esplicativo del concetto: *al-ḥadd qawl dāll 'alā māhiyya aš-šay'*. «La definizione è un enunciato indicante la quiddità della cosa» ²⁰. Questa definizione della definizione, data da Avicenna all'inizio della 2^a prospettiva, dedicata ai categorumeni, è il tentativo di cogliere in sintesi il termine primario della ricerca logica, perché possa fare da elemento alla determinazione dell'assenso quale termine ultimo della ricerca logica e, perciò, a sua volta disponibile come elemento del discorso che tende alla verità ²¹.

La definizione avicenniana, corrispondente a quella aristotelica ²², si esplica secondo il concetto di *inclusione*:

Senza alcun dubbio essa [=la definizione] contiene (*muštamil*) tutti i suoi [= dell'essenza] costitutivi (*muqawwimāt*) totalmente (*ağma'a*) e sicuramente è composta (*murakkab*) dal suo [= dell'essenza] genere (*ğins*) e dalla sua differenza (*faṣl*), perché i suoi costitutivi comuni (*muqawwimāt muštāraka*) sono il suo genere e il costitutivo proprio (*al-muqawwim al-ḥāṣṣ*) è la differenza ²³.

Avicenna sostiene, infatti, che la definizione, considerata nella sua forma perfetta, cioè secondo la sua completezza, debba includere tutti e soltanto i costitutivi dell'essenza; mentre, piuttosto, avrebbe dovuto dire che essa deve includere tutte e soltanto le parti dell'espressione, le quali significano le parti essenziali dell'essenza ²⁴.

Sul fondamento della necessaria corrispondenza tra *lafz* e *ma'nà*, cioè tra espressione e significato o idea, il percorso di Avicenna riguardo alla ricerca scientifica ha come cominciamento non accidentale la discussione sugli elementi semplici (1^a prospettiva), orientata primariamente alla determinazione del concetto mediante l'enunciato esplicativo secondo la sua forma perfetta che è la definizione e ultimativamente alla determinazione dell'assenso mediante la prova secondo la sua forma perfetta che è la dimostrazione.

Tale cominciamento non è accidentale, perché ad esso *consegue necessariamente* la discussione sulle forme valide e non valide dell'enunciato esplicativo (2^a prospettiva): è come se per Avicenna si delineasse una struttura analogica che leghi il rapporto tra elementi semplici e definizione al rapporto tra enunciati quali parti della dimostrazione (3^a-6^a prospettiva) e la dimostrazione (7^a-10^a prospettiva, dedicate alla discussione sulle forme valide di dimostrazione).

La consequenzialità che lega la discussione sugli elementi semplici [=

espressioni singole] alla discussione sulle forme valide e non valide di *enunciato esplicativo* (prime due prospettive) è analoga alla consequenzialità che lega la discussione sulle *proposizioni* come parti della dimostrazione alla discussione sulle forme valide e non valide della dimostrazione (3^a-10^a prospettiva): gli elementi semplici costituiscono in entrambe le conseguenze la via alla validità della forma.

Dopo avere discusso dell'espressione singola sia in quanto segno del concetto sia in quanto distinta dall'espressione composta sia in quanto distinta in universale e individuale, per precisare poi la distinzione delle espressioni universali in essenziali e non (essenziali, accidentali inseparabili e accidentali separabili), Avicenna comincia a trattare dell'enunciato esplicativo (*qawl šārīḥ*, λόγος ἀποφαντικός) ²⁵.

Dell'esplicazione, se è l'atto di sostituzione di un concetto in uso ma vago (*explicandum*) con un nuovo concetto più preciso (vale a dire non vago), *appositamente costruito* (*explicatum*), il termine non è dato necessariamente e unicamente dall'identità del significato tale da sottendere l'ipseità, ma anche genericamente e secondo possibilità molteplice dalla *rilevanza* di uno o più aspetti del significato tale o tali che è possibile la sostituzione dell'*explicatum* all'*explicandum* nel contesto ritenuto rilevante. Così è possibile non solo un enunciato esplicativo *definiens*, ma anche un enunciato esplicativo descrittivo o addirittura analogo ²⁶.

Avicenna distingue, infatti, la definizione dalla descrizione e determina la definizione anche dal punto di vista del modo di predicazione (teoria dei categorumeni): non basta dire che la definizione contiene i predicati essenziali, perché bisogna anche distinguere tra i predicati quelli che sono necessari e quelli che sono possibili e vedere quali debbano rientrare nella definizione perfetta e quali debbano essere esclusi ²⁷.

La distinzione dalla descrizione (*rasm*) è da determinare correttamente e definitivamente, perché sia determinata la definizione quale termine necessario alla determinazione dell'assenso sulla via alla verità logica:

La descrizione completa (*ar-rasm at-tāmm*) è un enunciato composto (*qawl mu'allif*) dal genere della cosa (*šay'*) e dai suoi accidenti concomitanti (*min a'rāḍi-hi al-lāzima*), in modo da divenirle equivalente. La descrizione, in senso assoluto, è un enunciato che fa conoscere (*qawl ya'arrifu*) la cosa di una conoscenza non essenziale (*ta'rifan ḡayr dātī*), e che è però propria (*ḥāṣṣ*); oppure un enunciato che distingue (*qawl mumayyiz*) la cosa da ciò che è equivalente ad essa, ma non per l'essenza (*bi'd-dāt*) ²⁸.

Se la caratteristica della descrizione in senso assoluto è data dalla non essenzialità della conoscenza ovvero della distinzione da essa prodotta, la sua composizione ha cominciamento nel genere e termine negli accidenti, che possono essere semplicemente accidentali (*al-a'rāḍ*) oppure concomitanti (*al-a'rāḍ al-lāzima*): il *totum*, determinato da questi ultimi, che sono le espressioni delle proprietà (*ḥawāṣṣ*) della cosa descritta, a partire dal genere è la proprietà che rende completa la descrizione, perché la rende capace di circoscrivere l'essenza

della cosa, in quanto, se il genere significa l'essenza *implicitamente*, le proprietà esplicitano l'essenza mediante la loro relazione di concomitanza [= accidentalità necessaria].

Allorché la cosa è fatta conoscere mediante un enunciato composto dai suoi accidenti (*a'rād*) e dalle sue proprietà (*hawāṣṣ*), la cui totalità la caratterizza (*tahtaṣṣu*) nel loro insieme, si è fatta conoscere questa cosa mediante la sua descrizione (*rasm*).

La descrizione migliore è quella in cui il genere è posto primariamente per circoscrivere l'essenza della cosa ²⁹.

Un esempio è dire dell'uomo che "è un animale che cammina su due piedi, dalle unghie larghe, naturalmente capace di ridere"; e dire del triangolo che "è la figura a tre angoli".

Bisogna che la descrizione sia fatta mediante proprietà manifeste.

In effetti, chi farà conoscere il triangolo dicendo che "è la figura i cui angoli sono uguali a due retti", non ne darà una descrizione che ai geometri ³⁰.

Avicenna, quando dà inizio alla seconda prospettiva che riguarda i cinque predicabili o categorumeni, dopo aver discusso nella prima della possibilità di rispondere alla domanda "che cos'è?" a partire dalle questioni riguardanti il concetto o l'espressione, in quanto elemento semplice dell'enunciato esplicativo immediatamente e mediamente della dimostrazione, dà una prima conclusione al suo discorso mediante la direttiva sulla definizione ³¹.

La definizione è un enunciato indicante la quiddità della cosa (*al-ḥadd qawl dāl 'alā māhiyya aš-šay'*).

Senza alcun dubbio essa [= la definizione] contiene (*muštamil*) tutti i suoi costitutivi (*muqawwimāt*) totalmente (*ağma'a*) e sicuramente è composta (*murakkab*) dal suo genere (*ğins*) e dalla sua differenza (*faṣl*), perché i suoi costitutivi comuni (*al-muqawwimāt al-muštarak*) sono il suo genere e il costitutivo proprio (*al-muqawwim al-ḥāṣṣ*) è la sua differenza ³².

E fin quando non siano riuniti ciò che è comune (*mā huwa muštarak*) e ciò che è proprio (*mā huwa ḥāṣṣ*) per [formare] il composto (*al-murakkab*), la realtà composta della cosa non è completa (*lam yatumm li'š-šay' al-ḥaqīqa al-murakkaba*).

E fin quando la cosa (*aš-šay'*) non ha composizione (*tarkīb*) nella sua realtà (*fī ḥaqīqi-hi*), non è significata con un enunciato (*lam yudall bi-qawl*) e ogni definito (*maḥdūd*) è composto nel suo concetto (*al-ma'nā*).

Bisogna che tu sappia che nel definire (*fī't-tahdīd*) lo scopo (*ğaraḍ*) non è distinguere (*at-tamyīz*) [il concetto] in qualunque modo capiti e neanche a condizione che [la definizione] sia [formata] di [proprietà] essenziali (*min aḍ-ḍātīyyāt*) senza l'aggiunta (*ziyāda*) di altra considerazione (*i'tibār*); ma [a condizione] che sia concepito [= rappresentato, *yataṣawwara*] mediante essa [= la definizione] il concetto tale qual è (*al-ma'nā ka-mā huwa*) ³³.

Alla questione "che cos'è?" le possibilità di risposta sono secondo Avicenna tre.

1) La definizione, in quanto particolarità assoluta (*al-(ḥāṣūsiyya al-muṭlaqa)*, il cui atto è la differenza da tutti gli altri universali sia nel suo stesso ordine sia in ogni altro ordine superiore. Invero la differenza è l'atto di inclusione dei costitutivi comuni senza esclusione di alcuno di essi, ma certamente determinati nella loro comunanza non solo minima, ma anche secondo la minima universalità possibile, a fronte solamente dell'individualità ³⁴.

2) Il genere senza differenza, in quanto comunanza assoluta (*aš-širka al-muṭlaqa*), soltanto quando la questione del "che cos'è?" sia riferita all'insieme

degli universali, che fa da soggetto (*mawḍūʿ*) ovvero materia rispetto agli universali. L'atto del genere è l'inclusione dei costitutivi comuni determinati nella loro minima comunanza e, quindi, con l'esclusione non solo di tutto ciò che è proprio sia esso concomitante o accidentale, ma anche primariamente di tutti i costitutivi comuni non determinabili in una loro minima comunanza ³⁵.

3) L'individuo vago o il nome della specie, in quanto è insieme ciò che è comune [= universalità] e particolare [= individualità]. L'atto dell'individuo vago è l'inclusione della quiddità determinata nella sua minima comunanza e degli accidenti di tale quiddità, necessari rispetto all'universalità, ma è anche l'esclusione degli accidenti non necessari all'universalità in quanto necessari solamente all'individualità, cui adeguata domanda non è "che cos'è?", ma "chi è?". Così l'universalità e l'individualità in certo modo sono lo stesso secondo quell'ipseità comune all'universale e all'individuale ³⁶.

La distinzione operata dalla definizione, dunque, non è per accidenti individuali né per la sola differenza essenziale senza il genere di appartenenza, ma unicamente dall'inclusione di tutti i costitutivi e dall'esclusione degli accidenti, secondo l'assunzione della doppia definizione aristotelica della definizione completa:

1) ὁρισμὸς λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστὶ ³⁷

2) ἔστι δ'ὅρος μὲν λόγος ὃ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων ³⁸.

5. Costitutivi e modi di significazione

La definizione, se è l'enunciato che significa l'essenza di una cosa, poiché l'essenza è composta dai suoi costitutivi, deve avere parti che indicano questi costitutivi.

Io non intendo per costitutivo (*muqawwim*), il predicato (*maḥmūl*) di cui il soggetto (*mawḍūʿ*) ha bisogno per la constatazione della sua esistenza (*tahaqquq wuḡūdi-hi*), p. e. che l'uomo sia nato o creato o innovato [= iniziato ad essere] e che il nero sia accidentale.

Ma io intendo al contrario il predicato di cui il soggetto ha bisogno nell'accertamento della sua quiddità (*tahaqquq māhiyyati-hi*), che è intrinseco alla sua quiddità, parte di essa: p.e., lo stato di figura per il triangolo, la corporeità per l'uomo ³⁹.

Avicenna ha determinato, nella direttiva 6^a, il predicato come l'espressione che si riferisce ad un'altra espressione (chiamata soggetto), rispetto cui ha diversa realtà (*ḥaqīqa*), ma il cui riferimento è alla stessa cosa (*ṣayʿ*) [= ipseità della relazione del predicato al soggetto] ⁴⁰.

Delle espressioni che sono predicati alcuni sono essenziali altri accidentali, in riferimento cioè all'appartenenza essenziale ovvero intrinseca (*dāḥil*) oppure all'appartenenza accidentale ovvero estrinseca o sopravveniente (*ʿaradī*) .

La necessità che regola il rapporto tra il predicato e il soggetto è determinata dall'accertamento della quiddità non dall'accertamento dell'esistenza del soggetto.

Il predicato, se rispetto alla qualità risulta determinato secondo Avicenna come essenziale in quanto appartenente intrinsecamente al soggetto oppure

come accidentale in quanto sopravveniente estrinsecamente al soggetto in relazione all'essere considerato parte del soggetto oppure no; rispetto alla quantità era già stato da Avicenna determinato in riferimento all'universalità (*al-kullî*) oppure alla particolarità (*al-guz'î*) in relazione all'essere considerato intero oppure all'essere considerato in parte.

Necessario diventa, a questo punto, per Avicenna determinare il rapporto tra essenziale e costitutivo, per intendere correttamente, cioè a fondamento il concetto "costitutivo dell'essenza" all'interno della definizione.

Tutti i costitutivi della quiddità (*muqawwimât al-mâhiyya*) rientrano con la quiddità nella concezione (*taṣawwur*), benché essi non siano presenti alla mente distintamente, come molte delle cose conosciute non lo sono più, ma, allorché le si richiama alla mente, esse vi si trovano rappresentate.

Ora i [predicati] essenziali (*dâtiyyât*), che appartengono alla cosa secondo l'accezione tecnica ricevuta a questo punto dalla logica, sono questi costitutivi.

E poiché la natura fondamentale (*aṭ-ṭabî'a al-aṣliyya*) [= la specie], che non riceve altra differenza che quella del numero, per esempio l'umanità, è costitutiva per ciascun individuo (*ṣahṣ*) inferiore ad essa e poiché l'individuo la eccede per le proprietà (*bi-hawāṣṣ*), è anche essenziale ⁴¹.

La fundamentalità della natura esprime la relazione che gli individui ovvero nature individuali debbono tenere nei suoi confronti: è la funzione della natura rispetto alla individualità degli individui. Tale fundamentalità riguarda però gli individui nella prospettiva della capacità astrattiva della mente, della mente cioè capace di astrarre la natura dagli individui cui la natura individualmente appartiene fino al punto che essa stessa è determinabile solo come individuale: solo per la mente la natura in quanto astraibile è costituita come comune. E perciò tale fundamentalità risulta indifferente alla quantità, cioè all'universalità: anche come individuale la natura è fondamentale, cioè è fondamentale non per differenza e numero, ma solamente per numero.

La definizione in quanto è l'enunciato che significa l'essenza di una cosa, se, dato che l'essenza ha certi costitutivi, deve avere parti che indicano i costitutivi dell'essenza e, significando l'essenza, non può non significare i costitutivi dell'essenza, significa l'essenza significando i suoi costitutivi, presenti nell'essenza ed espressi dalla specie per implicazione, ovvero implicitamente. In altri termini, l'essenza immediatamente è espressa dalla specie, mentre la definizione la esprime mediatamente, cioè esplicitando i costitutivi impliciti nell'essenza espressa per specie, cioè il genere e la differenza essenziale.

Ogni espressione, infatti, secondo Avicenna può significare un concetto secondo quattro modi di corrispondenza (*al-muṭābaqa*):

[1] L'espressione significa il concetto [= significato] sia nel modo della corrispondenza (*al-muṭābaqa*) per cui questa espressione è soggetto di (= posto per) questo concetto e di fronte ad esso (*mawḍū' li-dālīka l-ma'nā wa bi'zā'i-hi*), come la significazione di "triangolo è figura compresa in tre lati" [= modo immediato della corrispondenza dell'espressione al concetto ovvero modo dell'immediatezza della corrispondenza: modo della specie] ⁴²;

[2] sia nel modo dell'inclusione (*at-taḍammun*, implicitezza, implicazione, induzione) ⁴³, per cui il concetto [= significato] è parte del concetto cui [l'espressione] si accorda [= corrisponde], come il triangolo in riferimento alla figura, cosicché essa [= l'espressione] significa la figura, non in riferimento al

fatto che è il nome della figura, ma in riferimento al fatto che è il nome di un concetto di cui la figura è parte [= modo mediato della corrispondenza dell'espressione al concetto ovvero modo dell'inclusione o implicitezza del concetto come parte del concetto cui corrisponde l'espressione ovvero modo della *mediatezza della corrispondenza*: modo del genere] ⁴⁴;

[3] sia nel modo della sequenza (*istitbā'*) ⁴⁵ e dell'inseparabilità (*iltizām*), per cui l'espressione è significante per corrispondenza al concetto e questo concetto è inseparabile (*yalzamu*) da un concetto diverso, quasi compagno esterno (*ka'r-rafiq al-hāriġī*), non quasi sua parte, ma è un compagno a lui devoto (*musāhib mulāzim*, che manifesta di essere inseparabile e perciò è devoto), come la significazione dell'espressione "soffitto" è "muro" e di "uomo" è "atto all'arte della scrittura" [=modo consequenziale e necessario della corrispondenza ovvero modo della sequenza ed inseparabilità o necessità, cosicché il concetto è inseparabile da un altro, sequente esterno [= *tābi' hāriġī*] come concomitante [= *lāzim*] ovvero modo della *consequenzialità inseparabile o proprietà della corrispondenza*: modo del proprio o della concomitanza] ⁴⁶.

[4] Riguardo al predicato che non è né costitutivo (*muqawwim*) né concomitante (*lāzim*) [lo] sono tutti i predicati che possono separarsi dal soggetto, separabili (*mufāraqa*) presto o lentamente, facilmente o difficilmente, come l'essere l'uomo giovane e vecchio, seduto e in piedi [= modo consequenziale e possibile della corrispondenza ovvero modo della sequenza e separabilità (*firāq*) o possibilità, cosicché il concetto è separabile (*yufāriqu*) da un altro, sequente esterno [= *tābi' hāriġī*] non concomitante [= *lāzim*], ma separabile (*mufāraq*) ovvero modo della *consequenzialità separabile o accidentalità della corrispondenza*: modo dell'accidente] ⁴⁷.

6. Definizione e inclusione

La definizione, dunque, se significa l'essenza significando i suoi costitutivi per implicazione, ha cominciamento, cioè trova la sua *materia* o *potenza* a partire dal secondo modo della significazione del concetto da parte dell'espressione, che è quello dell'inclusione; l'*atto* invece è la differenza, anche se in questo punto Avicenna non dice che è un modo di significazione a sé ⁴⁸.

Tolti i modi della consequenzialità inseparabile o necessaria della corrispondenza (3) e di quella separabile o possibile (4), i modi adeguati per la definizione sono quelli della corrispondenza immediata (1), che conduce alla specie, e mediata (2), che conduce al genere. Dalla corrispondenza immediata derivano, infatti, le corrispondenze mediate secondo il comune e secondo il proprio, perché non basta solo dire il comune (costitutivo mediatamente corrispondente: genere), ma si deve dire anche il proprio, meglio il *non-comune* (che è detto per negazione, e dunque per nome indefinito), anch'esso mediatamente corrispondente (differenza): entrambi sono ricavabili per implicazione dalla specie (immediatamente corrispondente).

Alla *potenzialità* del genere corrisponde l'*attuosità* della differenza, non una differenza qualsiasi, che potrebbe essere pure generica e perciò impotente a distinguere ciò che è stabilito come risposta alla questione "che cos'è?" (anche se tale differenza, pur essendo generica, non è un genere): non, dunque, la differenza interna al genere, ma quella che è esterna al genere. L'interna, essendo coestesa al genere, non divide il genere, contrariamente a quella esterna, che, essendo non coestesa al genere, lo divide.

La significazione per corrispondenza mediata o per implicazione o modo del genere, mentre ha in comune con la significazione per corrispondenza immediata o modo della specie la qualità di *non significare qualcosa di esterno* al concetto, con la significazione per concomitanza o modo della consequenzialità

necessaria o del proprio ha in comune la qualità di richiedere, esigere, aver bisogno della significazione per corrispondenza immediata o modo della specie ⁴⁹. *Mediatezza/immediatezza* indicano lo stesso all'interno del concetto, mentre *necessità/possibilità* indicano lo stesso all'esterno del concetto.

I costitutivi della definizione, che significa l'essenza, *significano i costitutivi dell'essenza per implicazione, perché* questi sono i costitutivi dell'essenza espressa per corrispondenza mediata [= genere], mediante la quale cioè sono esplicitati dell'espressione per corrispondenza immediata [= specie] ciò che è comune all'espressione della corrispondenza immediata [= specie] e a cose altre da essa [= corrispondenza immediata o specie] che sono sussumibili sotto la stessa espressione mediata [= genere] per somiglianza o differenza, come è per esempio il genere "animale" rispetto alle sue specie, e ciò che è proprio ad essa [= corrispondenza immediata o specie] in quanto la distingue da altre cose anche da quella [= espressione mediata] sussunta, cioè per esempio la differenza "razionale" rispetto ad "animale". La definizione di "essere umano", se deve allora indicare sia "animale" che "razionale", non può essere che "animale razionale" ⁵⁰.

Il discorso, se viene condotto secondo il percorso di Avicenna ad un suo punto estremo costituito dal concetto di qualunque cosa venga assunta senza almeno una differenza, che nella filosofia islamica è esemplarmente il concetto di "dio", assoluta e unica realtà semplice, si trova di fronte all'*indefinibile* in quanto è ciò che manca di almeno una differenza o essenza semplice, cioè un'essenza che non può essere composta di un genere e almeno una differenza.

Se una certa essenza ha più di una differenza, la sua definizione, perché la significhi, deve indicare tutte le sue differenze. Se, invece, la definizione ne indica solamente una, allora il suo enunciato, pur procurando una *distinzione essenziale* tra questa essenza e le altre che cadono sotto lo stesso genere oppure nell'esistenza in senso lato, non potrebbe significare questa essenza ⁵¹.

In conclusione la definizione è un enunciato esplicativo che determina l'essenza per mezzo della significazione di tutti i costitutivi comuni e propri, cosicché nessun accidente possibile può essere rappresentato nella definizione, né è corretto rappresentare soltanto una differenza, quando sono più di una quelle che appartengono all'essenza.

Se noi supponiamo che, a seguito del suo genere, una cosa possieda due differenze ad esso equivalenti – come si opina che l'animale, a seguito del suo essere un corpo dotato di un'anima, possieda due differenze, cioè l'essere sensibile e il muoversi volontariamente –, quando l'una delle due è citata da sola, essa basta nella definizione (*fī'l-ḥadd*) per la quale si vuole dare la distinzione essenziale (*at-tamyīz ad-dātī*).

Ma essa non basta nella definizione nella quale ci si chieda che siano constatati (*yutahhaqqqa*) l'essenza (*dāt* = οὐσία) della cosa e la sua realtà (*ḥaqīqa*) tale qual è.

Mentre, se lo scopo (*garad*) nella definizione fosse la distinzione per i [caratteri] essenziali in qualunque modo capiti, certamente il nostro enunciato "l'uomo è un corpo ragionevole e mortale" sarebbe una definizione ⁵².

La definizione nel suo atto è come se fosse sospesa secondo Avicenna tra potenza di distinzione e potenza di rappresentazione verso quell'unità del definito acquisita per composizione nel modo dell'equivalenza perfetta all'ipseità della cosa, la cui forma – e metaforicamente immagine meno impropria – è data dalla quiddità o *māhiyya*.

¹ Ibn Sīnā, *kitāb al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, 3 voll., Teheran, Daftar Našr al-kitāb 1953, vol. I, prosp. 1, intr., pp. 8-9.

² Ivi, p. 10.

³ Ivi, pp. 17-19.

⁴ Avicenne, *Le livre de science. I: Logique, Métaphysique*, traduit par M. Achena et H. Massé, Paris, Les belles lettres 1955, p. 25.

⁵ Ibn Sīnā, *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, I, prosp. 1, intr., p. 12.

⁶ Ivi, prosp. 1, intr., pp. 17-19: «Ora la logica è la ricerca nella quale si apprendono le maniere dei trasferimenti (*ḍurūb al-intiqālāt*) da cose che sopravvivono (*min umūr ḥāṣila*) nella mente dell'uomo a cose ricercate (*ilā umūr mustahṣala*), le disposizioni (*aḥwāl*) di quelle cose, il numero delle classi dell'ordine (*tartīb*) dei trasferimenti in essa e della sua condizione (*ḥaya'a*), l'uno e l'altra procedendo verso la correttezza (*istiqāma*), e le classi che non sono tali».

⁷ Ivi, prosp. 1, dir. 1, p. 19.

⁸ Ivi, pp. 19-20: «Ogni prova della verità (*taḥqīq al-ḥaqq*) dipende da un ordinamento (*tartīb*) di certe cose, in modo da pervenire da quelle ad altre; o piuttosto dipende da ciascuna composizione (*ta'līf*)».

⁹ Ivi, pp. 20-21.

¹⁰ Ivi, dedica, p. 6.

¹¹ Ivi, dir. 3, p. 25.

¹² Ivi, pp. 25-26.

¹³ Cfr. Ibn Sīnā, *kitāb an-naḡāt*, ed. M. S. Kurdī, Cairo 1956, pp. 3-4.

¹⁴ È noto come l'approfondimento della riflessione epistemologica del secolo scorso abbia condotto Karl R. Popper a radicalizzare la distinzione tra enunciati in se stessi e processi soggettivi del pensiero, avanzata da Bernhard Bolzano e da Friedrich L.G. Frege, fino alla tesi di una «epistemologia senza soggetto conoscente»: è l'affermazione della possibilità di una conoscenza in senso oggettivo, secondo la quale i problemi, le teorie, le argomentazioni sono contenuti oggettivi del pensare, e perciò indipendenti dagli stati mentali del soggetto (cfr. Karl R. Popper, *Epistemologia senza soggetto conoscente*, 1967, pubblicato in *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford 1972; tr. it.: *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando, Roma 1975, p. 149). Sulla distinzione tra soggettività ed oggettività del pensiero Popper ha fondato la sua «teoria dei tre mondi», che sono universi realmente esistenti (realismo) e ontologicamente distinti tra loro: «Se il mondo delle "cose" – o degli oggetti fisici – lo chiamiamo *primo mondo* [= il mondo 1 delle cose materiali, cioè degli oggetti fisici e dei fatti naturali] e il mondo degli esperienze soggettive (come i processi di pensiero) lo chiamiamo *secondo mondo* [= il mondo 2 degli stati mentali o di coscienza come i pensieri e i sentimenti], il mondo degli asserti in sé possiamo chiamarlo *terzo mondo* [= il mondo 3 degli enunciati, dei problemi, delle teorie in se stesse e della critica, cioè dei contenuti oggettivi del pensiero]» (K. R. Popper, *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, tr. it., Armando, Roma 1978², p. 186). Le teorie del mondo 3, che non sono solo le teorie scientifiche, ma anche quelle metafisiche, religiose, mitiche, ecc., sono oggettive, in quanto non dipendono dagli stati d'animo e trascendono gli individui, e sono reali quanto le cose fisiche, cosicché esse, attraverso il mondo 2, possono agire sul mondo 1. Secondo Popper nel mondo 3, dominato dai valori, anche se essi non gli appartengono, prevale su tutti gli altri il valore della *verità oggettiva e della sua crescita* (ivi, p. 186). La tesi popperiana si pone così tra un realismo di tipo platonico secondo l'ipotesi dell'autonomia assoluta del mondo delle idee rispetto all'uomo e al tempo e un empirismo di tipo lockiano secondo l'ipotesi della riconducibilità di tutto ciò che è prodotto dall'uomo, in quanto appartenente al mondo del linguaggio, al mondo fisico o psicologico: secondo l'autonomia logica delle teorie, il mondo intelligibile è reale ed autonomo, ma anche prodotto dell'attività umana

secondo la storicità delle teorie ovvero secondo la teoria evoluzionistica dell'epistemologia (cfr. K.R. Popper, *Conoscenza oggettiva*, cit.).

¹⁵ Ibn Sīnā, *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 1, dir. 2, p. 22.

¹⁶ Cfr. Id., *kitāb an-naḡāt*, cit., p. 11.

¹⁷ Id., *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 10, dir. 2, p. 22.

¹⁸ Id., *aṣ-ṣifā', al-mantiq, al-madhal*, ed. I. Madkour, G. C. Anawati, M. al-Khuḍairī and F. al-Ahwānī, Cairo, al-matba'a al-amīriyya 1952, p. 23.

¹⁹ Cfr. Id., *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 1, dir. 3, p. 25: «Si è stabilita l'abitudine di chiamare ciò che fa pervenire al concetto cercato "enunciato esplicativo" (*qawl šārīh*), includendo da una parte la definizione (*al-hadd*), dall'altra la descrizione (*ar-rasm*) e i suoi analoghi». L'altra forma di espressione è la "prova" (*al-ḥuḡḡa*) come «ciò che fa pervenire all'assenso cercato, includendo il sillogismo (*qiyās*) e l'induzione (*istiqrā'*), così come i suoi analoghi» (ivi, pp. 25-26).

²⁰ Ivi, prosp. 2, dir. 6°, p. 95.

²¹ Cfr. ivi, dedica, pp. 3-5: «Più lodevole è Dio per il suo bel soccorso! E io [gli] domando la guida della sua via e l'ispirazione della verità, provandomi la sua verità. E benedica i prescelti tra i suoi servi per la sua missione, particolarmente Muḥammad e la sua famiglia. A te che sei avido dell'accertamento della verità, ecco che io offro, in queste direttive e osservazioni, principi e massime di sapienza. Se tu ti impadronirai della comprensione con maestria, ti sarà facile la loro deduzione e la loro esposizione».

²² Le due principali formulazioni aristoteliche della definizione della definizione sono: (a) *Top.* A 5, 101 b 38: ἔστι δ' ὁρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων (in Aristotelis *Topica et sophistic elenchi*. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, University Press 1970); (b) *An. Post.* B 10, 93 b 29: ὁρισμὸς λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστὶ (in Aristotelis *Analytica priora et posteriora*. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford 1964).

²³ Ibn Sīnā, *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 2, dir. 6°, p. 96. Avicenna, in linea con Aristotele, qui intende la differenza specifica.

²⁴ Per la problematica della relazione tra definizione ed essenza fino alla questione "analitica" che riguarda l'unità del concetto dell'essenza espresso dalla definizione, cfr. Aristotele, *Met.* Z (in Aristotelis *Methaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford, University Press 1969 Z), e in particolare Z 10-12. A questo testo fa riferimento Avicenna nella sua *Metafisica* dello *ṣifā'*, V, 7-8, che sono sezioni dedicate rispettivamente al rapporto tra definizione (*hadd*) e definito (*al-mahdūd*) (sez. 7) e, con particolare attenzione, alla forma e alla quiddità (sez. 8). Cfr. Avicenna (Ibn Sīnā), *Metafisica. La scienza delle cose divine (Al-ilāhiyyāt) dal Libro della Guarigione (Kitāb al-ṣifā')*. Testo arabo a fronte. Testo latino in nota. Traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di O. Lizzini. Prefazione, revisione del testo latino e cura editoriale di P. Porro, Milano, Bompiani 2002, che riprende Ibn Sīnā, *Aṣ-ṣifā'. Al-ilāhiyyāt*, intr. di I. Madkour, testo stabilito ed edito da G. C. Anawati e S. Zayed (I-V) e da M.Y. Moussa, S. Dunya e S. Zayed (VI-X), Il Cairo 1960.

²⁵ Cfr. Ibn Sīnā, *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 1, dir. 3, p. 25 (per il testo, cfr. n. 19). Cfr. Aristotelis *Categoriae et liber de interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione instruxit L. Minio-Paluello, Oxford, University Press 1966, *de int.* 4, 16b 33 - 17a 7.

²⁶ Da Avicenna è usato anche il termine *ṣarḥ* (Ibn Sīnā, *kitāb al-ḥudūd. Livre des définitions*, édité, traduit et annoté par A. M. Goichon, Cairo, IFAO 1963, 20, p. 11,2 e 4 (tr. fr., p. 12)), per indicare un modo per parlare del creatore, che non può patire né definizione né descrizione: si tratta di una sorta di esplicazione del nome (*ṣarḥ al-ism*).

²⁷ Cfr. Ibn Sīnā, *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 1, direttive 9-16.

²⁸ Id., *kitāb al-ḥudūd. Livre des définitions*, cit., 19, p. 10 (tr. fr. p. 12). Cfr. Id., *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 2, dir. 7, pp. 102-104, che presenta il testo corrispondente delle *iṣārāt*.

²⁹ Cfr. Aristotelis *Top.* E 3, 132a 10-21: "E poi chi demolisce [un discorso deve considerare] se l'interlocutore abbia attribuito il proprio [di qualcosa] non avendo[lo] posto nell'ambito del "che cos'è" (τὸ τί ἐστὶ). Bisogna, infatti, che fra i propri, come anche fra le definizioni, primariamente sia attribuito un genere, poi così ormai siano aggiunte le cose restanti e [lo] si separi [dagli altri]. Di conseguenza il proprio che è posto non secondo questo modo non sarà attribuito bene. Per esempio, poiché colui il quale ha detto che è proprio del vivente avere l'anima non ha posto il vivente nell'ambito del "che cos'è", non sarà posto bene il proprio del vivente. E chi costruisce [un discorso deve considerare] se qualcuno, avendo posto nell'ambito del "che cos'è" ciò di cui attribuisce il proprio, aggiunga le restanti cose; sarà, infatti, secondo ciò ben attribuito il proprio. Per esempio, poiché colui che ha posto come

proprio dell'uomo "vivente capace di accogliere la scienza", avendo[lo] posto nell'ambito del "che cos'è", ha attribuito il proprio, secondo ciò sarà posto bene il proprio dell'uomo». Qui Aristotele, nell'ambito del τοῦ τοῦ ἴδιον, discute della necessità che il "proprio" sia costruito con una connotazione compresa nel "che cos'è" (τὸ τί ἐστι) di qualcosa, composta dal "genere" cui appartiene il qualcosa di cui si dà il "proprio".

³⁰ Ibn Sīnā, *Al-isārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 2, dir. 7, pp. 102-104: questo è il testo corrispondente a quello precedente del *kitāb al-ḥudūd. Livre des définitions*.

³¹ Avicenna ebbe un interesse continuato alle problematiche relative alla definizione, come dimostrano il *Kitāb an-naḡāt* (*Libro della salvezza*), il *Kitāb aš-šifā'* (*Libro della guarigione*), il *Kitāb al-ḥudūd* (*Libro delle definizioni*), il *Kitāb al-isārāt wa't-tanbihāt* (*Libro delle direttive e avvertenze*), *al-mantiq al-mašriqiyyīn* (*La logica degli orientali*), l'*Urgūza fi'l-mantiq* (*Poema sulla logica*) e le *Tis' rasā'il* (*Nove trattati*). Ma il *Kitāb al-isārāt wa't-tanbihāt* presenta sulla definizione una discussione, secondo il metodo della notazione critica, immediatamente orientata alla difficoltà che può offrire la questione, cioè secondo un metodo che potrebbe esser detto τοῦ πικρόζ.

³² Questa differenza va intesa come la differenza specifica.

³³ Ibn Sīnā, *Al-isārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 2, dir. 6, pp. 96-99.

³⁴ Cfr. ivi, prosp. 1, dir. 16, pp. 69-70: «Sappi che le maniere di indicare "che cos'è?" senza cambiare l'accezione sono tre. L'una [lo indica] mediante la particolarità assoluta, come la definizione indica la quiddità del nome, come "animale razionale" [indica] l'uomo [= definizione della specie]».

³⁵ Cfr. ivi, pp. 70-75: «La seconda [maniera indica "che cos'è?"] mediante la comunanza assoluta, come ciò che bisogna rispondere allorché ci si interroga su che cosa sia un insieme di [cose] diverse, in cui ci sono per esempio un cavallo, un bue, un uomo [= genere prossimo]. Ecco che non è necessario e neanche bene rispondere se non "l'animale", perché ciò che è più generale di "animale", come "corpo" non ha una quiddità comune, ma è parte della quiddità comune. Quanto all'uomo, al cavallo, ecc., essi sono di una significazione più particolare di ciò che questa quiddità [= "corpo"] abbraccia. Quanto a qualcosa come "sensibile" oppure "ciò che si muove volontariamente per natura", anche se assumiamo che essi sono due costitutivi, eguali alla totalità [= "animale"], essi non indicano però la quiddità. È così perché ciò che si intende per "sensibile", "mobile" e termini simili, in funzione della corrispondenza, è una cosa che possiede una facoltà di sentire o di movimento. E similmente la comprensione di "bianco" è una cosa che possiede la bianchezza. Quanto a ciò che è questa cosa, essa non rientra nella comprensione di queste espressioni, se non per mezzo di concomitanza, allorché si sa dall'esterno che nessuna di queste cose può essere se non un corpo. Quando noi diciamo: "Tale espressione indica tale cosa", noi intendiamo con ciò un modo di corrispondenza [immediata] o implicazione, ma non un modo di concomitanza. E come [fare ciò], allorché la cosa indicata per modo di concomitanza non è definita? Di più, se la cosa indicata è considerata tale per concomitanza, ciò che non è costitutivo finirebbe per indicare che cos'è [la cosa]: "capace di ridere" per esempio, allorché è tale per modo di concomitanza indicherebbe "l'animale razionale". Pertanto tutti si sono accordati che qualcosa di simile non è conveniente per rispondere al "che cos'è?". In effetti, evidentemente ciò che conviene dal punto di vista in cui noi ci mettiamo per rispondere al "che cos'è?", è dire di questo insieme: "Essi sono animali". Noi troviamo che il nome "animale", come soggetto, corrisponde all'insieme di ciò che è in esso in comune, cioè dei costitutivi comuni ad esclusione di ciò che è proprio; e ciò che è nella loro conoscenza [è preso] in una posizione generale, lasciando solamente da parte ciò che è proprio a ciascuno».

³⁶ Cfr. ivi, pp. 75-78: «La terza [maniera indica "che cos'è?"] mediante insieme ciò che è comune e ciò che è particolare [= individuo vago, specie]. Così, quando si domanda di un gruppo formato da Zayd, 'Amr e Ḥalīd "che cosa sono?", ciò che conviene rispondere, secondo la condizione posta più in alto, è che sono "uomini". E se si domanda ancora di Zayd solamente: "che cos'è?" – io non dico: "chi è?" –, ciò che conviene rispondere, secondo la condizione posta più in alto, è che è "un uomo", perché ciò che eccede in Zayd, oltre l'umanità, sono accidenti e concomitanti, per certe cause [che si trovano] nella sua materia di cui egli è stato fatto e nel seno di sua madre, e altri che gli sono sopravvenuti. E non ci è difficile supporre che i loro contrari sopravvengano all'inizio della sua esistenza: lui è di per sé se stesso. Non è questa la relazione dell'umanità a lui, né questa la relazione dell'animalità all'umanità e alla cavallinità. Questo perché l'esistenza dell'animale che diviene un uomo o si compie a partire da ciò che lo esistenza e diviene un uomo o non si compie e non diviene né questo animale né questo uomo. Però non si può supporre la summenzionata assunzione, perché, se ["animale"] non fosse accompagnato dai caratteri derivati che ne fanno un uomo, ma fosse accompagnato dai loro contrari e da altri, esso diventerebbe un animale altro dall'uomo come un cavallo e sarebbe di per sé questo

animale. Ma lo rende animale solamente ciò che lo precede e che, dunque, ne fa un uomo. Se esso fosse [considerato] sotto altra forma, sarebbe sotto un'altra conoscenza. Ma questo non riguarderebbe più il logico».

³⁷ Aristotelis *An Post.* B 10, 93b 29.

³⁸ Aristotelis *Top.* A 5, 101 b 38: è a questa definizione che fa chiaramente riferimento la definizione avicenniana, come si può vedere dal confronto immediato *verbatim*: *al-hadd qawl dāll 'alā māhiyya aš-šay'* (Ibn Sīnā, *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. II, dir. 6, p. 96). Cfr., anche, Id., *Kitāb al-ḥudūd*, n. 18, p. 10 (tr. fr. p.11).

³⁹ Ibn Sīnā, *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. I, dir. 9, p. 38.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, dir. 6, p. 30.

⁴¹ *Ivi*, prosp. 1, dir. 10, pp. 44-47.

⁴² *Ivi*, dir. 1 p.28.

⁴³ Ibid. Dalla V forma del verbo *damina*, deriva il nome dell'atto di includere, *taḍammun*, che significa *inclusione*, *implicazione* o *essere incluso*, *implicito*.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ L'idea espressa dal termine *istitbā'* è quella di un seguire generico sia come atto di conseguire sia di farsi seguire sia di essere accessorio.

⁴⁶ Ibid. Aristotele aveva già determinato questo modo come il secondo significato di *συμβεβηκός*: l'accidente inerente a ciascuna cosa per sé, ma non nella sostanza (cfr. Aristotelis *Metaphysica*, Δ 30, 1025a 30-34).

⁴⁷ Ibn Sīnā, *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 1, dir. 12, p. 57. Aristotele aveva già determinato anche questo modo come il primo significato di *συμβεβηκός*: l'accidente inerente a qualcosa né per necessità né per lo più (cfr. Aristotelis *Metaphysica*, Δ 30, 1025a 14-30).

⁴⁸ Come non fa neanche Aristotele in *Topici*, A 5, che dei 5 predicabili non nomina né la specie né la differenza, perché le tratta in riferimento alla definizione. Ma Avicenna, quando elenca le possibili risposte alla domanda "che cos'è?", mette in evidenza l'importanza della differenza per una completa definizione (cfr. Ibn Sīnā, *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 1, dir. 16), ma prima (dir. 15) ha parlato dell'unione tra ciò che è comune e ciò che è proprio.

⁴⁹ C'è una forte analogia tra le relazioni designate da Porfirio nell'*Isagoge* tra i categorumeni e le relazioni tra i modi della corrispondenza di significazione, perché ciò che è modo di corrispondenza significativa diventa o è condotto ad essere in Porfirio categorumeno.

⁵⁰ A questo punto del discorso non si potrebbero ancora propriamente usare il "genere" e gli altri categorumeni, cui luogo proprio è dato da Avicenna solamente dalla 2^a prospettiva in poi. Qui "genere" è ancora "ciò che è comune" mentre "proprio" è ancora "ciò che si contrappone a comune", il "non-comune" o "distinto" o "caratteristico" ovvero "particolare". Con Porfirio essi sono astratti verso i categorumeni.

⁵¹ L'esempio dato da Avicenna (cfr. Ibn Sīnā, *Al-iṣārāt wa't-tanbihāt*, cit., I, prosp. 1, dir. 15, pp. 71-72) è "animale" che ha due differenze: "sensibile" e "che si muove volontariamente". Se si dicesse p. e. "animale è un corpo animato sensibile", poiché "corpo animato" fa da genere ad "animale", sarebbe data una distinzione essenziale tra "animale" e ogni altro "corpo animato", ma non sarebbe data una definizione.

⁵² *Ivi*, prosp. 2, dir. 6, p. 99.

Luigi Russo

Il Sublime in Sicilia

Non tutti sanno che la Sicilia vanta un singolare primato: è la culla del Sublime. Qui infatti, nel messinese, dalle parti di Capo d'Orlando, nacque il suo primo trattatista, Cecilio di Calatte, un maestro di retorica vissuto a Roma ai tempi di Augusto.

Bisogna tuttavia aggiungere che, se è vero che il sublime nasce in Sicilia, non è meno vero che tale evento è relegato nella notte dei tempi, appartiene alla preistoria di questa nozione che, più che a Cecilio, pallido autore del primo trattato che non ci è pervenuto, noi attribuiamo saggiamente all'ignoto autore, Pseudo Longino, di quel *Peri hypsous* in cui il modello del sublime si fissa nitidamente dispiegando le sue valenze teoriche. E quindi a Longino, e non a Cecilio, ovviamente pensiamo quando, fra Seicento e Settecento – e prima in Francia e poi in Inghilterra e in tutta Europa e infine nell'intero Occidente – il sublime diviene il vettore di quei profondi sommovimenti meta-teorici che marcano le stimmate della Modernità. E sempre a Longino facciamo riferimento, anche quando i protagonisti diventano altri – i Boileau, i Denis, gli Addison, i Burke – e anche talvolta in assenza dello stesso Longino – Kant, Hegel, Schopenhauer, Freud – fino alla soglia dei nostri anni – Bloom, Lyotard, Nancy... – a sgranare per nomi la cartografia di una vicenda intricata e spesso paradossale. Così a partire da Longino, ai nostri giorni, al sublime pensiamo come dispositivo concettuale, il catalizzatore che ha sradicato i precetti consegnatici dalla tradizione, liquidando le ipoteche del bello come armonia e proporzione e le complesse trame ideologiche che lo hanno alimentato per millenni, aprendo nuovi orizzonti all'estetica fino a divenire condizione antropologica della coscienza occidentale: specchio, talvolta ustorio, della Modernità e della Postmodernità. Quindi – per dire le cose come stanno – non si può non riconoscere che la Sicilia non ha affatto contribuito a queste vicende, alle quali pure casualmente ha dato inizio. Per il sublime la Sicilia rappresenta

solo un *incipit* remoto: non la genesi ma appena un antefatto. E dunque il lemma “il Sublime in Sicilia” che abbiamo evocato, costretto a registrare un’assenza fattuale, subito si opacizza e decade nel limbo della mera erudizione.

Così avevo – abbiamo tutti – pensato. Talché grande è stata la mia sorpresa quando, seguendo le ricerche di un mio bravo dottorando, Paolo Campione, ho fatto scoperta che le cose non stanno proprio così. E pur se rimane confermato che la Sicilia non ha contribuito in modo significativo allo sviluppo della teoria del sublime, appare anche vero che, in date molto precoci, ha alimentato la sua vita, attivandolo in flessioni non prive d’interesse per la storia della cultura.

Inquadrriamo la questione. L’attenzione che ancora ai nostri giorni viene riservata alla nozione del sublime non discende dalla sua gravitazione originaria, quella poetico-retorica che lo ha qualificato nell’antichità, ossia misura stilistica, «l’apice dell’arte del dire»: lo “stile sublime”, appunto; bensì da ciò che essa è divenuta a partire dal Settecento, ossia categoria generale dell’esperienza (estetica). Pertanto grande importanza storiografica rivestono gli eventi che hanno determinato questa sua metamorfosi. Tali eventi maturarono fra Seicento e Settecento a partire dalla traduzione francese che di Longino fece Boileau (1674), e dai saggi che l’accompagnarono, che innescarono il processo della sua riconfigurazione. Per esempio, Boileau distinse “sublime” e “stile sublime”, ossia disgiunse il referente dalla sua formulazione linguistica; inoltre, legittimò come sublime insieme allo stile elevato lo stile semplice (il famoso “Fiat lux” biblico, ultimamente rilanciato da Baldine Saint Girons); valorizzò la soggettività del fruitore, ecc. – insomma, pur se il sublime rimaneva ancora nell’orbita del linguaggio, furono poste alcune condizioni nucleari per la sua nuova gemmazione. Talché negli ultimi due decenni del secolo il sublime divenne il precipitato aggregante di tante e diverse congiunture – vuoi l’esigenza di nuove formulazioni teoriche dell’esperienza estetica che, non trovando modelli adeguati nel lessico del Seicento (li conierà qualche generazione dopo l’estetica moderna), si rifugiavano, per esempio, nella dichiarazione di “non so che”; vuoi la critica dell’episteme che accenderà la celebre *querelle* fra antichi e moderni – e in questo crogiolo da più parti (vanno ricordati almeno Bouhours, Rapin, Saint-Evremond) venne impressa la torsione con la quale il sublime fuoriesce dalla dimensione linguistico-verbale nella quale era stata fino ad allora recintato e s’installa, per così dire, nelle cose. In un movimento accelerato, dallo stile in cui si esprimevano le idee elevate il sublime passò a designare prima le idee, e subito dopo le cose rappresentate dalle stesse idee. Non solo dunque il sublime evade dalla parola per impegnare l’esperienza artistica in generale, ma scavalca la stessa regione dell’arte per ipotecare il nostro rapporto con la realtà. Nasce così il sublime moderno all’insegna del “sublime naturale”, una inquietante condizione aperta a un tracciato dirompente che attraversa la totalità dell’esperibile: gli spazi infiniti del cielo e gli spettacoli drammatici della ter-

ra, le catene montuose (le Alpi anzitutto), le valanghe e le cascate, le tempeste marine e le vaste pianure, i deserti affuocati, i cataclismi in genere.

Sono cose note. Un po' meno noto è che, passato il baricentro dalla Francia all'Inghilterra, in questo scenario di repentina transizione epocale un ruolo primario fu rivestito da uno sconcertante studioso, John Dennis. Dennis è soprattutto ricordato come precursore del sublime burkeano. Registrazione limitante, oltre che imprecisa, perché Burke in realtà eredita ma trascrive in una nuova chiave gli assunti dennissiani. Il fatto saliente è che Longino aveva indicato due cause naturali del sublime: «La prima e la più potente è lo slancio esuberante dei pensieri, la grandezza della mente; la seconda è il pathos trascinate e ispirato». Queste due fonti nel primo Settecento inglese originano due diverse linee interpretative: il polo dell'immaginazione e quello della passione, sublime "ideale" e sublime "patetico". Dennis è il titolare del sublime patetico, di contro al sublime ideale propugnato da Addison, la cui interpretazione sarà vincente per mezzo secolo, fino all'arrivo di Burke. Secondo Dennis la longiniana grandezza della mente, per produrre il rapimento estatico in cui consiste il sublime, deve essere investita dall'intensità della passione, che diviene il vero marchio del sublime; e una passione in particolare viene da lui privilegiata: il terrore, anzi un terrore sempre accompagnato dall'ammirazione: «Le idee che generano terrore contribuiscono in sommo grado alla creazione del sublime. [...] le idee che producono terrore s'accompagnano necessariamente ad ammirazione, poiché tutto ciò che è terribile è grande per colui che ne è atterrito; e a sorpresa, senza la quale il terrore non può sussistere; e a stupore, poiché tutto ciò che è terribile in alto grado è meraviglioso e stupisce; e siccome il terrore è di tutte le passioni forse la più violenta, esso conseguentemente produce un'impressione cui non si può resistere e che a stento si potrà cancellare. E nessuna passione s'accompagna a maggior gioia che il terrore entusiastico, il quale deriva dal nostro considerare d'esser fuori pericolo nello stesso momento in cui ce lo troviamo di fronte. Essendo peraltro il terrore una delle passioni più violente, se è molto grande e di natura invincibile, allora nulla più di esso darà forza e veemenza a un discorso».

Ho citato questa splendida definizione del sublime dall'opera teorica più significativa di Dennis, i *Grounds of Criticism in Poetry* del 1704, per sottolineare due cose importanti, le quali per altro marcano la distanza con Burke. Anzitutto, il sublime dennissiano è un esito tipicamente tardosecentesco, un distillato ancora della mentalità barocca, del *merveilleux*. Qui, il meccanismo del sublime si attiva a cospetto di una scena terrificata nella quale la paura si mescola con la meraviglia e si scioglie in uno stupore gioioso. È un sublime che lampeggia nelle grandiose scenografie animate da cataclismi e sconvolgimenti estremi, da battaglie di eroi e di demoni, da fantasmagorie angeliche, dalla potenza divina, nella spettacolarità di eventi trascinati, vorrei dire "entusiasticizzanti", baroccamente sublimati nella meraviglia. Non meno importante è notare che questo sublime, che in Dennis s'identifica essenzialmente col sacro

(«sono le idee più alte quelle che devono maggiormente esaltare l'anima, ma le idee più alte sono quelle religiose»), esiste in uno scenario allestito solo dalla parola poetica: sia Omero o Milton, sia l'*Iliade* o il *Paradise Lost*, soltanto negli oggetti della poesia possiamo esperirlo. Come per Longino, come per Boileau, anche per Dennis il sublime è ancora un concetto esclusivamente letterario, che appartiene al discorso poetico e non una categoria estetica generale.

Eppure Dennis va considerato anche l'iniziatore del *natural sublime*! Tale contraddizione, come ha spiegato Sertoli, è il «paradosso Dennis», di un Gianno bifronte: antico e moderno insieme. Il fatto è che egli nel 1688 aveva compiuto il *gran tour* fino a Napoli valicando le Alpi, e aveva raccontato le sue esperienze di viaggio in alcune lettere inviate subito dopo da Torino ad un ignoto destinatario, pubblicate nelle sue *Miscellanies in Verse and Prose* nel 1693. Sappiamo così quello che provò il 21 ottobre 1688: «Non appena fummo a metà della salita, l'altezza insolita cui eravamo giunti, la rupe incombente che ci sovrastava, la spaventosa profondità del burrone, e il torrente che vi rugliava nel fondo, ci offrirono una vista del tutto inusitata e stupefacente. Sull'altro lato del torrente, a circa trenta iarde da noi, si ergeva una montagna che uguagliava la nostra. I suoi crepacci scoscesi, da noi a mezzo intravisti attraverso la fosca caligine delle nubi che li avvolgevano, ci offrivano talvolta scorci orridi. E talvolta il suo volto appariva levigato e bello come la valle più piana e feconda. Le differenti parti ne erano così diverse fra loro che esattamente nello stesso luogo la natura appariva severa e lussureggiante. Nel frattempo camminavamo proprio sull'orlo, letteralmente, della rovina; un passo falso, e vita e corpo sarebbero stati annientati. Il senso di tutto ciò produceva in me differenti moti, cioè *un delizioso orrore, una gioia terribile, e nel momento stesso in cui provavo un piacere infinito, tremavo*». Questa straordinaria descrizione è veramente l'archetipo del sublime moderno, del sublime come natura. Eppure Dennis non solo non la qualifica al momento come sublime, ma la rimuove completamente anni dopo, allorché elaborerà la sua teorizzazione del sublime, che riserverà ancora longinianamente, come abbiamo visto, solo all'esperienza letteraria.

Ho evocato queste cose per richiamare rapidamente il *background* della questione del sublime nell'Europa di fine Seicento, la sua mutazione genetica nel passaggio fra antico e moderno, e pigliando come griglia di riferimento Dennis, autore emblematico, il quale ben caratterizza un arco cronologico preciso che oscilla fra il 1688 e il 1704. Teniamo a mente queste date.

Passiamo ora in Sicilia. Il 7 maggio del 1624 attraccò a Palermo un veliero proveniente da Tunisi che portò la peste. L'epidemia esplose quasi subito e imperversò fino all'anno successivo arrecando morte a 30 mila persone, circa un quarto degli abitanti di allora. Da qualche tempo su monte Pellegrino, il promontorio che domina la città, celebrato da Goethe come il monte più bello del mondo, era in corso uno scavo speciale. Era avvenuto che una popolana

inferma aveva sognato una fanciulla in abito monacale che le aveva promesso la guarigione se si fosse recata in pellegrinaggio su monte Pellegrino, e le aveva indicato una grotta in cui scavare per ritrovare il suo sepolcro. Condotta lo scavo, il 15 luglio vennero trovati un teschio e numerose ossa incastrate in un grande masso di pietra. L'evento fu connesso a santa Rosalia, probabilmente una monaca basiliana d'epoca normanna d'alto lignaggio che si era ritirata romita fino alla morte in una grotta del monte, e per la quale era sorto un culto, marginale ma diffuso in Palermo e in tutta la Sicilia fin dall'età medievale. Quel ritrovamento miracoloso eccitò l'immaginazione dei palermitani che vi lessero un segno di speranza per i mali presenti: sorse spontaneo un sentimento profondo di appartenza, Rosalia divenne la "Santuzza", e a volontà di popolo si statuì di onorarla col titolo di "Patrona di Palermo". Questa devozione, sorta spontaneamente dall'entusiasmo popolare, esplose l'anno seguente quando un giovane operaio testimoniò sotto giuramento di avere incontrato il 13 febbraio sul monte una pellegrina con l'aureola, che si era rivelata come santa Rosalia e gli aveva confidato che la peste sarebbe cessata se le sue ossa fossero state portate in processione per le strade di Palermo. Le spoglie della Santa furono traslate in Cattedrale e messe in un'urna (nel 1631 fu realizzata in argento massiccio su progetto di Mariano Smiriglio: un capolavoro dell'oreficeria barocca siciliana); il Senato palermitano deliberò che il 15 luglio di ogni anno l'urna fosse portata in solenne processione nell'ambito di una sontuosa festa in onore della Santa, e fece cominciare quello stesso anno festeggiamenti trionfali che durarono nove giorni. Può incuriosire sapere che la peste decrebbe rapidamente: il 4 settembre, *dies natalis* della Santa, fu pubblicato il "Bando per il cessato male".

Nasce in tal modo nel 1625 a Palermo il "festino di santa Rosalia", una pratica che si ripete pressoché senza interruzioni fino ad oggi, sostanzialmente immutata per quasi 400 anni. È appena il caso di accennare che la sua straordinaria affermazione riposa nell'equilibrio, davvero prodigioso, di ragioni multiple ed eterogenee: politiche (celebrazione del potere spagnolo e successivamente dei governanti di turno), religiose (vittoria dei Gesuiti sui Francescani, che ottimizzano il loro programma culturale e rinsaldano i legami fra centro e periferia del dominio spagnolo, secondo l'asse Palermo-Roma-Madrid), municipali (culto urbano che, all'interno, legittima il governo del Senato di Palermo rafforzandone il consenso delle masse e, all'esterno, ribadisce il ruolo della Città come capitale dell'Isola), mitografiche (l'azione magica della Santa che libera da ogni male)... E non ci soffermeremo nemmeno sulla sua dimensione antropologica, composita e finanche contraddittoria: sorprendente mescolanza di sacro e profano, di genuino sentimento religioso e di sofisticata opulenza mondana, di pratiche devozionali e di riti ludici e gastronomici. Del Festino palermitano di santa Rosalia, in quanto fenomeno storico-culturale complesso e polivalente, qui interessa naturalmente solo un aspetto: la sua valenza estetica.

Allora bisogna subito chiarire che il Festino palermitano già a partire dalla fine del Seicento divenne una delle feste più celebri d'Europa. Se diverte apprendere che nei *Capitoli matrimoniali* siciliani stava l'obbligo per il marito di condurre almeno una volta la moglie ad assistere al Festino, impressiona leggere le testimonianze dei grandi viaggiatori del Settecento che prolungarono il *gran tour* fino in Sicilia. Patrick Brydone (1773) assicurava che era «lo spettacolo più bello d'Europa», e annotava: «La Festa ebbe inizio verso le cinque del pomeriggio, col Trionfo di Santa Rosalia, che fu trasportata in gran pompa attraverso il centro della città, dalla Marina a Porta Nuova. Il Carro trionfale era preceduto da un gruppo di uomini a cavallo, con trombe e tamburi, e da tutti i funzionari della città in tenuta di gala. La macchina è veramente enorme: misura settanta piedi di lunghezza, trenta di larghezza e oltre ottanta di altezza; mentre passava nelle vie, sopravanzava le più alte case di Palermo. [...] Il Carro si fermava ogni cinquanta o sessanta yarde, e l'orchestra eseguiva un pezzo con inni in onore della santa. Sembrava un castello mobile, che occupava tutta la strada da una parte e dall'altra. [...] lo spazio nel quale doveva muoversi non era affatto proporzionato alle sue dimensioni, e le case sembravano ridursi a niente quando la macchina vi passava accanto. L'immane costruzione era trainata da cinquantasei muli enormi, disposti in due file e coperti di gualgrappe bizzarre. Li montavano ventotto postiglioni vestiti di stoffe d'oro e d'argento, con lunghe penne di struzzo sul cappello. Ogni finestra, ogni balcone, da ambedue i lati della strada, rigurgitavano di gente elegante, mentre il Carro era seguito da migliaia di popolani».

A sua volta Jean Hoüel (1782-87) testimonia che «si accorre a Palermo per questa solennità da tutte le parti della Sicilia, del Regno di Napoli e anche da tutta Europa; almeno la maggior parte degli stranieri che sono in Italia non mancano di passare lo Stretto per godere di questa festa». Appunto: *godere di questa festa*, di altissimo impatto spettacolare. E ne illustra bene alcuni caratteri: «Quando il Carro ha attraversato la spiaggia della Marina, entra in città per Porta Felice e si avanza lungo il Cassaro; i balconi, gremiti di persone e soprattutto di donne sfarzosamente vestite, fanno uno stupendo spettacolo. [...] Lo splendore delle mura che guardano la spiaggia della Marina, la bellezza del sito, la moltitudine delle persone, l'eleganza delle vesti, il chiarore dolce e vivo delle infinite lampade formano un insieme incantevole, uno spettacolo delizioso; onde si prova un sentimento, un piacere che consola, e si gioisce della gioia comune».

Mi sia consentita un'ultima citazione da Dominique Vivant Denon (1781-86), che ne coglie nitidamente ulteriori tratti paradigmatici: «Un Carro, trainato da quaranta muli, porta quaranta suonatori che fanno il maggior rumore possibile. La festa inizia col passaggio di questo carrozzone, il più alto che si sia mai osato far circolare, il cui coronamento supera le case più alte della città. Parte dalla Marina ed attraversa il Cassaro, dalla Porta Felice fino al palazzo del viceré, di fronte al quale si sparano dei fuochi d'artificio e termi-

na con l'illuminazione del Cassaro addobbato, alternativamente, con archi e con fontane. Questa strada, lunga circa un miglio, che segue un andamento lievemente concavo, si lascia scorgere per tutta la sua estensione ed offre un magnifico colpo d'occhio. [...] Quella sera, i fuochi di artificio che si sparano alla Marina, l'illuminazione che rivela appieno tutta la bellezza di questa passeggiata e quella del Cassaro e quella delle navi a mare, si uniscono per fare di Palermo una città incantata. [...] La sera si può godere del magnifico e stupefacente colpo d'occhio che offre la chiesa principale, magicamente decorata ed illuminata. [...] L'interno dell'immensa chiesa è interamente ricoperto da una nuova decorazione, più consona alla festa [...] organizzata ed illuminata con tanta arte che è realmente difficile poterne immaginare la magnificenza. Questa architettura senza ombre appare completamente diafana; sull'argento le luci si riflettono come stelle scintillanti; infine, questo splendore è talmente sfavillante che sbalordisce i sensi».

Ho campionato queste testimonianze solo per far vedere che esiste una esperienza estetica del Festino palermitano che si è notevolmente arricchita nel corso dei secoli ed articolata fino al punto che si sarebbe tentati di studiare in controluce l'evoluzione della cultura estetica moderna anche attraverso l'*estetica del Festino*. Ma ora – per assolvere alla promessa iniziale di documentare il sublime in Sicilia – dobbiamo fare un passo indietro e cogliere questo particolare evento estetico *in statu nascendi*, attraverso alcune sue manifestazioni esemplari.

Intanto conviene tenere presente almeno qualcuno dei tanti elementi costitutivi. Il Festino venne di fatto codificato nell'ultimo ventennio del Seicento secondo una struttura che, pur con oscillazioni e varianti nel corso del tempo, prevedeva numerose costanti, le cui principali sono così schematizzabili: processione del carro della Santa da porta Felice, lungo via del Cassaro, fino al Palazzo Reale; giuochi d'artificio sul "Piano del Palazzo" o nello specchio d'acqua davanti a Porta Felice; mostra degli apparati all'interno della Cattedrale; corsa di cavalli e processione della Santa nelle vie più importanti della città. Il copione era informato ad un preciso intento ideologico: la Santa Trionfante, spesso accompagnata dall'icona del "Vecchio" Palermo e dall'Aquila imperiale palermitana, come forze positive superiori che sconfiggono il "nemico" di turno, volta a volta interno e/o esterno, comunque il "male", sublimando attraverso precise dinamiche di spettacolarità le aspirazioni profonde del popolo palermitano. Annualmente, entro il mese di maggio, il Senato palermitano affidava ad un letterato il compito di elaborare il progetto della manifestazione e stendere una relazione illustrativa delle finalità della festa e delle sue modalità di realizzazione. L'architetto del Senato aveva il compito di tradurre in disegni e schemi i congegni necessari alla realizzazione: carro di santa Rosalia, macchina dei giochi artificiali, addobbi dell'interno della Cattedrale, altari da erigere lungo il percorso, ecc. Infine il Senato bandiva minuziosi capitoli di gare d'appalto (*stagli*) per la realizzazione da parte degli artigiani.

Ora, nelle sue ricerche di dottorato, Paolo Campione, analizzando le relazioni stese fra Seicento e Settecento per le varie edizioni del Festino e conservate nella Biblioteca Comunale di Palermo, si è accorto della presenza di un sorprendente modello di fruizione estetica. Ricordiamo: sono gli anni nei quali Dennis compie il suo cruciale valico delle Alpi e va incubando il modello del sublime “patetico” che teorizzerà all’inizio del nuovo secolo. Ebbene, in quegli stessi anni in Sicilia viene esperita un’analoga fruizione del sublime.

In verità, come abbiamo visto, un po’ tutte le manifestazioni del Festino facilmente possono iscriversi nell’orizzonte del sublime, nell’accezione tardo-barocca di meraviglioso in quanto mostruoso, smisurato, colossale e perciò annichilante. Nel Festino, programmaticamente, tutto è oltre misura: al limite dell’agibilità delle macchine, a rischio della stessa sicurezza degli spettatori. Già l’enorme Carro Trionfale della Santa nasce dall’intento esplicito, politico-ideologico, di superare ogni macchina fino ad allora costruita: di vincere una sfida titanica col mondo intero. Si legge, per esempio, nella relazione del gesuita Giacomo Spinelli (già il titolo è eloquente: *Eco festiva de’ monti che fan risognare per il Mondo le Glorie, e i Trionfi della Gloriosa Patrona S. Rosalia Vergine Palermitana*) stesa nel 1690: «Quanto è più sublime l’altezza della magnificenza palermitana che più in alto delle medesime cime de’ monti si solleva, confessando questi non essere mai arrivata altra città o Nazione a superare gli sfoggi e le gale solenni con che si celebrano le memorie annuali di qualunque loro protettore o cittadino conforme a’ nostri». La cosa importante non è ancora che questo orgoglio municipale arrivi a approfondire un incredibile impegno finanziario e organizzativo capace di tradursi in congegni e scenari grandiosi, d’intensa attrattiva e suggestione spettacolare. Non è insomma in questione un sublime dell’effimero. Il punto rilevante, per noi, è che questa esperienza non appare una generica manifestazione, pur estrema, di spettacolarità barocca, bensì assume i termini specifici delle nuove configurazioni del sublime che vanno maturando in quegli anni nella coscienza europea, e di cui abbiamo preso come sbrigativa pietra di paragone il modello dennissiano. E Dennis – ricordiamo – legittimava come sublime una scena cinematografica in cui si mescolano meraviglia e terrore sciolti in un gioioso stupore.

Pigliamo, a mo’ di test, uno dei dispositivi essenziali del Festino, la macchina pirotecnica, costruzione effimera per definizione, che veniva distrutta con l’esplosione finale dei fuochi artificiali. Sofferamoci sull’edizione del 1686, particolarmente impegnativa per la ricorrenza del 60° anniversario della celebrazione della Santa. Dobbiamo le minute descrizioni a Michele Del Giudice, una delle personalità più in vista dell’ordine benedettino e studioso di vasti interessi artistici e culturali, che arricchisce il suo testo (*Palermo Magnifico*) con efficacissime incisioni. La realizzazione del Festino fu curata, come di regola, da Paolo Amato, architetto del Senato, artista di sbrigata immaginazione, il maggiore esponente dell’architettura barocca siciliana. Amato aveva fatto costruire, oltre l’imponente carro trionfale («Sollevato sopra quattro rote d’ecce-

dente grandezza s'allargava in faccia dodici palmi, lungo da' lati venti, alto trentasei. [...] Veniva tirato il Carro, grave di tante meraviglie, da quattro Orsi, da quattro leoni, e da quattro Elefanti»), un immenso cavallo di Troia («Fu la sua maggior'altezza palmi 40, la larghezza 5, la lunghezza 26») e una macchina pirotecnica stupefacente: «Colorita a disegno di apparente verità da industrie Pennello, una città ben alta, e grande, che tale appariva per il prospettivo artificio di maestrevol Pittura. I quattro angoli retti, che la cingevano, erano presidiati da quattro fortissimi baloardi, che sporgendo in fuori, assicuravano le muraglie, munite anch'elle con tutte le difese, e ornamenti dell'arte. Era largo il muro per ogni facciata ottanta palmi [...]. S'innalzavano dentro al forte recinto numerose fabbriche di Teatri, di Palagi, e di logge [...]. Superava tutte come in eminenza di sito più sollevato, così in ornamenti di Maestà più superba, un Tempio, che s'inalzava nel mezzo, al di cui fuori si scorgevano gran portici di colonne, il cui sommo finiva in sublime cupola, che lo copriva: arrivando la sua maggiore altezza a cento palmi da terra. Era questa la città di Troia». Accostato «alla superba Città il fatale Cavallo» è facile prevederne l'incendio: «a tal'effetto s'eresse la gran macchina, acciò ne andasse a fiamme in un gioco di fuochi artificati, e *fosse passatempo degli occhi quel memorabile spavento del Mondo*». Risparmio il diluvio raffinato degli effetti speciali che si sgranano con sapiente sorpresa dell'«artificioso incendio della Città»: lingue di fuoco, tuoni, folgori, razzi, incenerimenti, esplosioni, sciami, avvampate saette, raggi volanti... che *«dilettavano, atterrivano, instupidivano ad un punto»*. Leggiamo solo la descrizione del *clou*: «Non sa ripeter la mente, e meno sa dettarlo alla penna lo spettacolo, che gli rappresentarono gli occhi nel vedere di vampare la città in un intiero incendio, e poi scorgere sminuzzato il vasto incendio in alate facelle, che ardenti saettarono l'aere, il suolo, le turbe; leggere ne volarono a fugar lontana con aurei flagelli la notte; a portar temerarie dissfide alle Stelle; ad inalzar sotto il Cielo disteso un nuovo Cielo di fiamme; svavillanti, anco nell'estinguersi, ne calarono a spaventare la terra con avanzi di minacce, e di sdegni, con un diluvio di astri cadenti». Ma ecco il commento finale: «*Quel giocoso spettacolo, quello spavento festivo, haverebbe portato ne' petti d'ogn'uno verace l'horrore, se non si fossero serenati quegli'infocati turbini in una giocondissima luce*».

Non credo ci sia bisogno di fatica ermeneutica per riconoscere ad una descrizione siffatta l'appellativo di sublime, nello stretto senso dennissiano. Ma più intriga il fatto che questa pronuncia non è un caso isolato, irrelato e *sui generis*. E invece, questo, proprio un genere – l'esperienza del Festino – che in quegli anni declina regolarmente secondo flessioni consimili.

En passant, osservo che il nesso fra due isole agli antipodi, Sicilia e Inghilterra, non era stravagante per la coscienza dell'epoca. Per esempio l'anno prima, nel 1685, l'altare eretto dai gesuiti palermitani nella ricorrenza del Festino (lo descrive padre Carlo Maria Pica) tematizzava inquietanti abissi marini e naufragio fra onde mostruose. Paolo Amato aveva inventato una macchina

attrezzata di più piani prospettici che simulava l'ondeggiare del mare in tempesta. Vi era raffigurata santa Rosalia nell'atto di porgere «le chiavi di San Pietro all'anelante Inghilterra che con maestrevole lontananza le sta incontro e vicino al mare con *ispavento dilettevole* ondeggiante». Non siamo a conoscenza di parentele formali, ma c'è quanto basta per pensare ad una variante siciliana del sublime.

Ne abbiamo conferma esaminando il resoconto relativo al 1689, la già citata *Eco festiva* del gesuita Giacomo Spinelli. Quell'anno Paolo Amato fece innalzare «un'ingegnosa Machina di fuoco ad arte giocoliero» che rappresentava il monte Olimpo «sopra cui erano ammonzicchiati li due Gioghi di Pelio, e d'Ossa». Al solito, le misure del dispositivo erano a scala massima: 20 metri d'altezza e 15 di larghezza. E in questa montagna, nel giro delle sue balze amplificate, fungava una folla di figure spaventose: «trentadue combattenti, effigiati con ceffo horribile di Centauri, e di Pitoni, d'immensa corporatura da Giganti, parte de' quali aggrappavasi trà quei rozzi macigni, parte si rincorava à lapidare le stelle, e parte fuggitiva, ò fulminata à rompicollo cadeva, tutti però accaniti s'aizzavan feroci a fare larga breccia all'Empireo». Il tema della gigantomachia, gli esseri mostruosi come geroglifici dell'empietà abbattuta, accanto alla connotazione religiosa della vittoria della Santa sulla peste, questa volta è trasparentemente piegato anche alla condanna dei Francesi che avevano fomentato quindici anni prima la rivolta antispannola di Messina sedata nel sangue. Ma al di là di questi significati, all'epoca immediatamente leggibili, importa il modello di fruizione: «Non potea rimanersi paga la curiosità nel rileggere gli emblemi dello spavento senza lume di speciale denominazione, che era di *giocondo diletto* alle menti ben regolate, con tutto che fosse *coll'estrinseco horrore tramischiato*». Il crescendo drammatico della scalata profanatrice dell'Olimpo («via più terribili le difese infernali, rappresentati in questa *gioconda horridezza* di Monti incendiarij, dove non mancavano contramine, e catapulte per total'esterminio de gli stessi Aggressori»), culmina naturalmente con la disfatta dei Giganti nel fragore dell'ultima esplosione che «*recava tanto stupore à gli occhi, quanto più amabile stordimento recava all'udito*». Appunto: una gioia estetica integrale.

Ripeto: non sono osservazioni isolate queste che vado elencando, ma esemplificazioni di un vero e proprio *topos* di lettura del Festino come esperienza sublime, puntuale e costante per alcuni decenni fra Seicento e Settecento in Sicilia. Lo ritroviamo infatti invariato nuovamente l'anno successivo, il 1690, questa volta per la penna di Giuseppe Maria Polizzi, un concettoso intellettuale gesuita di larghi interessi culturali, autore degli *Horti Hesperidi*. Quell'anno il tema allegorico era Ercole e le sue dodici fatiche, quindi i vizi sconfitti dalla virtù. La straordinaria macchina pirotecnica di Amato proponeva una mastodontica fontana «d'altezza sopra cento dieci palmi Italiani *sublime*, e maestosa». Questa struttura imponente, alta 28 metri e larga 52, su una conca ottagonale innestava una base su cui sveltavano due alte colonne, «di

color lapis lazzalo, ed ordine Dorico, ricche di molti fregi, e di bellissima comparsa, d'altezza sopra trentasei palmi». L'ovvio riferimento alle colonne di Ercole recava anche un omaggio alla casata d'Asburgo, che portava tale emblema col motto *plus ultra*. Amato aveva ulteriormente orchestrato la scena: «Nel terzo [ordine] in cima alla gran base, già detta, si collocò una di smisurata corporatura *orrida insieme, e dilettevole à vedersi* Idra di sette formidabili teste con l'ale ampie, e distese, e con la coda aggroppata in se stessa; era pur essa à color bronzino quest'Idra, e tutta di minutissimo oro compiosamente sbroffata». La sconfitta della più terribile delle creature affrontate da Ercole naturalmente alludeva alla sconfitta dell'eresia luterana, in tal guisa effigiata dall'iconografia controriformista. A noi però colpisce la presenza, ancora una volta, di una figura *orrida insieme, e dilettevole à vedersi*. Come colpisce, di nuovo, l'effetto dell'esplosione artificiale con gli «horribili tuoni, de i quali niuno s'udiva strepitare con fragore, e rimbombo di squarciate nuvole, che insieme non slanciasse fulmini, e saette con *dilettevole terrore* degli astanti».

Lo stesso si può osservare l'anno dopo, nella relazione del siracusano Ippolito Falcone, in cui Amato realizza un'icona del sublime per eccellenza: il colosso di Rodi. Naturalmente enorme, 27 metri su gambe divaricate, sotto cui passavano navi a vele spiegate in un mare illusorio, ma «così al vero formato, e colorito, che dà materia d'invidia all'istesso Nettuno». E infine il colosso piglia fuoco «portato da' cordoni, che da per tutto lo cingono. L'incendio incomincia dalle gambe. Ecco che passa al ventre, a' lombi, al petto, al capo». Tutto un crescendo di fosche tinte che s'illumina – con una variante tributaria dei famosi versi del Tasso: «Bello in sì bella vista anco è l'orrore, l e di mezzo la tema esce il diletto» – nell'esito estatico: «Tuoni, folgori, razzi. Veggo un Inferno sopra la terra. Ma *Inferno, che diletta, e in questo Inferno è bello l'orrore*. [...] Oh, vanità! Il Colosso di Rodi cadde in pezzi, questo in cenere. Di quello disse Plinio: *Iacens quoque miracolo est*. Di questo bisogna dire, che, incenerito, *ci hà pieno gli occhi di miracoli, e 'l cuor di giubilo*».

A questo punto, è il caso di annotare che il modello di fruizione del Festino palermitano versa già oltre il limite linguistico-verbale del sublime denissiano e si distende lungo la totalità dell'esperienza estetica. Anzi, uscito dal limite della parola, pone in gioco a tutto campo l'endiadi di arte e natura e possiede pienamente il profilo del sublime della modernità. Del resto, in quegli stessi anni, la Sicilia fu costretta a provare una spaventosa tragedia non effimera: il sublime della catastrofe. L'11 gennaio 1693 un terremoto di violenza inaudita seminò distruzione e morte per la Val di Noto: Messina, Catania, Siracusa e Ragusa furono quasi cancellate, e le stime arrivarono a contare oltre centomila morti.

Ci porterebbe fuori strada analizzare le pur interessanti descrizioni che l'esperienza del terremoto procurarono. Invece per rimanere – e concludere – col Festino consideriamo l'edizione tenutasi quello stesso anno, sei mesi dopo l'evento, una delle più fastose, durata quattro invece che tre giorni. Il librettista

fu il gesuita filosofo Ignazio De Vio, che ne *Li Giorni d'Oro di Palermo*, pubblicato anonimo nel 1694, pronunciandosi sulla recente tragedia, da spettatore esterno scrisse che nella «Val di Mazzara, [...] furono sì rimessi, e leggieri i tremori della terra, che senza danno veruno, altro non cagionarono negli animi de' Cittadini, che una *giovevole, e salutevole paura*». Ma lo scampato pericolo non era sufficiente per risarcire dal trauma del terremoto, ferita troppo dolorosa e ancora aperta: andava sublimata. Paolo Amato, questa volta eccezionalmente ispirandosi alla cronaca, diede nuovamente prova della sua grande inventiva: progettò la macchina dei fuochi pirotecnici nella forma di un'Etna alto 21 metri e circondato dalle isole Eolie. Le falde erano popolate illusionisticamente di villaggi, città e castelli; la parte mediana era coperta di ombrosi boschi e in cima di neve e ghiacci. I quattro versanti raffiguravano enormi grotte che ospitavano episodi che la fantasia degli antichi aveva riferito all'Etna e alla sua furia devastatrice: Encelado che scuote la montagna causando terremoti, Vulcano che lavora nella sua fucina, il ratto di Proserpina con la ricerca di Cerere, la morte di Empedocle fra le fiamme. Mettere in scena simbolicamente la tragedia di pochi mesi prima voleva assumere un valore catartico, esorcizzando l'orrore attraverso la spettacolarizzazione dell'azione salvifica della Santa. De Vio è esplicito sulle finalità dello spettacolo: «condannare a nuove fiamme, se non la sostanza, almen l'immagine di quel monte, che si stima nelle sue fiamme nutrir la cagione de' Terremoti».

Così si discettava in Sicilia alla fine del Seicento. Grazie allo smisurato orgoglio dei palermitani, ai disegni della Compagnia di Gesù, all'esuberante fantasia di Paolo Amato, si viveva il sublime come nelle coeve visioni di Dennis e spingendosi oltre i suoi stessi modelli. Una stagione che batteva la marcia del proprio tempo, ma che fu di breve respiro e si appannò alla svolta del nuovo secolo, lasciando di sé solo echi lontani e generica fama. Una stagione – questa del sublime in Sicilia – che merita memoria negli Archivi del Sublime.

Riferimenti bibliografici

- L. Russo (a cura di), *Da Longino a Longino: I luoghi del Sublime*, Palermo, 1984;
- Pseudo Longino, *Il Sublime*, Palermo, 1992²;
- F. P. Campione, *Il pensiero sull'arte in Sicilia nel Settecento*, Palermo, 2004 (tesi di dottorato);
- N. Boileau, *Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours, traduit du grec de Longin*, Paris, 1674; Id., *Réflexions critiques sur quelques passages du rheteur Longin*, Paris, 1694;
- B. Saint Girons, *Fiat lux. Une philosophie du sublime* (1993), trad. it. *Fiat lux: Una filosofia del sublime*, Palermo, 2003;
- J. Dennis, *Grounds of Criticism in Poetry* (1704), trad. it. *Critica della Poesia*, Palermo, 1994;
- J. Addison, *I piaceri dell'Immaginazione* (1712), Palermo, 2002;

- E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757), trad. it. *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, Palermo, 2002⁸;
- G. Sertoli, *Presentazione* a J. Dennis, cit.;
- P. Brydone, *A Tour through Sicily and Malta in a Series of Letters to William Beckford esq. of Somerly in Suffolk* (1773), trad. it. *Viaggio in Sicilia e Malta*, Milano, 1968;
- J. Hoüel, *Voyage pittoresque des isles de Sicile, de Malte et de Lipari, où l'on traite des antiquités qui s'y trouvent encore, des principaux phénomènes que la nature y offre, du costume des habitants et de quelques usage* (1782-87), trad. it. *Viaggio in Sicilia e Malta*, Palermo-Napoli, 1977;
- D. Vivant Denon, *Voyage pittoresque ou description Des Royaumes de Naples et de Sicile* (1781-86), trad. it. in *Settecento siciliano. I viaggi di Dominique Vivant Denon e di J.-C. Richard de Saint-Non*, Palermo-Napoli, 1979;
- G. Isgrò, *Feste barocche a Palermo*, Palermo, 1986;
- G. Spinelli, *Eco festiva de' monti che fan risonare per il Mondo le Glorie, e i Trionfi della Gloriosa Patrona S. Rosalia Vergine Palermitana per le solennità annuali dell'Invenzione di Lei rinovate l'anno 1689 e per dovuto riconoscimento Consecrate alle stampe all'Illustrissimo Senato della Felice Città di Palermo*, Palermo, 1690;
- M. Del Giudice, *Palermo Magnifico nel Trionfo dell'anno MDCLXXXVI rinnovando le feste per l'invenzione della gloriosa sua cittadina Santa Rosalia*, Palermo, 1686;
- C. M. Pica, *Dichiaratione dell'altare eretto dal Collegio della Compagnia di Giesù in Palermo nella solennità di S. Rosalia nell'anno 1685* (manoscritto conservato nella Biblioteca Comunale di Palermo, ss. XLVI. G. 21 n° 16);
- G. M. Polizzi, *Gli Horti Hesperidi tributarii nella solennità dell'anno MDCLXXXX alla Vergine Patrona S. Rosalia Liberatrice di Palermo sua Patria dal mortifero Dragone della Pestilenza estinto dalla fragranza delle ritrovate di Lei Odorose Reliquie*, Palermo, 1690;
- I. Falcone, *I Trionfi del Tebro superati da quelli dell'Oreto nella Solennità dell'anno MDCLXXXI consagrada alle Glorie di S. Rosalia Vergine Palermitana, e Patrona*, Palermo, 1691;
- T. Tasso, *Gerusalemme Liberata*, xx, ott. 30, vv. 1-2;
- I. De Vio, *Li Giorni d'Oro di Palermo nella Trionfale Solennità di S. Rosalia Vergine Palermitana celebrata l'anno 1693 rinnovandosi l'annuale memoria della sua Invenzione*, Palermo, 1694.

Leonardo Samonà

Sul riconoscimento

Il riconoscimento entra nell'ambito delle questioni di principio attraverso le quali la filosofia cerca il difficile statuto del proprio sapere. Questa tesi può sembrare azzardata se si pensa all'ambito etico-politico nel quale si definisce comunemente il significato e il ruolo di un tale concetto. In quanto prende in considerazione l'individualità umana e i suoi diritti, il tema del riconoscimento si apre infatti a prima vista in un ambito nel quale le domande fondamentali della filosofia lasciano il posto alle questioni suscitate dall'esistenza di una pluralità di individui, dalla realtà sociale, dal dato storico e fattuale di una comunità e dalle relazioni affettive e razionali, comunicative, tra individui. E questa specificità del tema sembra trovare conferma appena si disambigua il senso che prende il verbo "riconoscere" quando una filosofia dall'ambizione fondativa lo prende come *ritorno* ai principi, all'uno, all'identico, con un movimento antico almeno quanto l'*anamnesis* platonica, e quando invece la filosofia pratica lo prende in senso più tecnico come *accoglimento* dell'altro, con un movimento che distingue dalle ambizioni della speculazione l'attenzione che si rivolge alla pluralità dei punti di vista e delle "identità", in certo modo contenendo le pretese sistematiche del pensiero per far spazio ai diritti dell'altro e al rispetto reciproco.

Tuttavia già questa distinzione entra in un'implicita controversia con l'approccio speculativo ai principi nella misura in cui in esso delinea una spinta avversa alla tensione morale che indirizza verso il riconoscimento. L'ammissione dell'altro nel riconoscimento introduce il tarlo di una critica dentro il ritorno ai principi. In quest'ultimo caso infatti riconoscere (*re-cognoscere*, *wieder-erkennen*) significa conoscere di nuovo, ripetere l'esperienza, riesaminare l'oggetto di conoscenza – con una formula platonica, cercare (*zeteîn*) lo stesso (*tautôn*) e l'uno (*hen*) nella varietà delle cose esperite (*katà pánton*) ¹, riprendere ciò in cui esse non differiscono ma hanno un unico e identico *eidos* ².

Pensare in senso filosofico potrebbe significare dunque operare questa *reductio ad unum* con la quale si riconquista il fondamento stabile che precede diversità e pluralità, è condizione del darsi dell'oggettività e della validità universale, e rende secondaria o strategica la cura per la diversità, per la varietà, quando non entra addirittura in contrasto con essa, secondo l'immagine del filosofo contrapposto all'«amante di spettacoli» nella *Repubblica*. Ora, un "pensiero del riconoscimento" potrebbe delinarsi come una sfida a questo modello di filosofia: una sfida che tocca il suo punto estremo nella proposta di «un riconoscimento (*reconnaissance*) che non è una conoscenza»³, secondo la formula che Derrida usa per definire la relazione ad Altri in Levinas. Il riconoscimento si configurerebbe in questo caso come pensiero critico nei confronti di un gesto di esclusione che costituisce la natura stessa della ricerca filosofica come ricerca dell'unità. Riconoscere significa in questo caso ammettere l'altro e così riconvertire il pensiero verso di esso: in un certo senso confessare un errore prospettico rispetto all'altro, riscontrare in altro (*agnoscere*, *anerkennen*), vedere lo stesso nell'altro, e dunque anche vedere lo "stesso" come l'altro, mutando dunque prospettiva su di esso e costringendo a un intimo rovesciamento la direzione del pensiero.

Fino a quando l'opposizione tra i due significati di "riconoscere" mantiene il carattere di uno scontro frontale tra una filosofia speculativa, fatalmente attratta dall'uno e dall'identico, o da un "paradigma monologico", da una parte, e le istanze pluralistiche che la delimitano dall'esterno, mettendone in luce in base a considerazioni storico-fattuali l'inevitabile pregiudizio ideologico, dall'altra, rimane però certamente in ombra il presupposto di una natura riduttiva dell'attività formalizzante della ragione, che viene anzi fatto proprio senza discussioni, anche quando viene criticato e rintuzzato nella sua intrinseca tendenza a occupare spazi indebiti, là dove dovrebbe cedere invece il passo alla descrizione del processo storicamente contingente del riconoscimento. La problematica del riconoscimento si apre in questo caso sul terreno storico che vede in atto una crisi delle pretese di fondazione universalistica dell'etica e dunque una crisi dell'universalismo come divisa astratta del pensiero. Guardando con un atteggiamento parimenti critico – come a due approcci derivanti rispettivamente da una concezione "metafisica" e da una soggettivistico-idealistica della filosofia – sia ai valori etici considerati come universali e oggettivi senza alcuna considerazione critica dei contesti storico-culturali che li generano, sia al principio astratto della mera libertà formale dell'individuo, emancipato radicalmente da ideali di vita particolari, ma proprio per questo altrettanto avulso dalla concreta storicità, la riflessione etico-politica cerca nel riconoscimento (e in particolare nella "lotta per il riconoscimento") la relazione nella quale la spinta all'autoaffermazione s'incrocia, prima di qualunque consenso esplicito e deliberato, con l'interesse per norme che valgano universalmente. Il riconoscimento infatti tiene in considerazione una dimensione intersoggettiva all'interno della quale soltanto acquista senso l'aspirazione soggettiva

all'autonomia e all'autodeterminazione. In tal modo la stessa spinta autoreferenziale della coscienza viene radicata nel processo di incontro e scontro tra gli individui ⁴.

Ma, come abbiamo detto, in questo approccio al riconoscimento resta in certo modo fuori discussione lo statuto della filosofia come movimento del pensiero che regredisce all'identico. E ciò vale sia quando si pone esplicitamente il problema di una ripresa della funzione di "fondazione ultima" per la filosofia, come nel caso del programma di "ri-trascendentalizzazione" di Apel, mediante il quale si corregge l'apertura storico-fattuale di un pensiero "post-metafisico", sia quando, come fa Habermas, ci si pone il problema di riformulare le istanze universalizzanti della ragione, sottoponendo a critica la tendenza del pensiero filosofico a ricollocarsi in un punto di vista metastorico e tendenzialmente autoreferenziale, e facendo, per questo, ricorso a un "controllo empirico" che proviene dai saperi storici, sociologici, linguistici, etc., o, ancora, dai mondi vitali, pur prendendo allo stesso tempo le debite distanze dalla deriva antirazionalistica che il pensiero "post-metafisico" della differenza e dell'alterità ha scatenato. In qualunque modo se ne rivendichi la ripresa all'interno di un mutato contesto problematico che ritiene inaggirabile l'"apriori" della fatticità, della storicità, dell'intersoggettività, la filosofia conserva in questo caso il suo peccato *metafisico* d'origine, la distorsione o l'occultamento del riconoscimento attraverso un atto di tendenziale ripetizione dell'identico ⁵.

Diverso è invece l'approccio al riconoscimento quando esso rimette in questione o rilegge secondo un riferimento impensato il ritorno allo stesso o all'uno. Il riconoscimento entra nel cuore della filosofia quando per il pensiero s'impone un'apertura irriducibile che non delimita però semplicemente le sue pretese, ma le fonda.

Una duplicità interna all'atto del conoscere, una ripetizione come tratto strutturale della conoscenza definisce fin da Platone lo spazio entro il quale la filosofia cerca l'uno e l'identico. Nel *Menone* la conoscenza viene definita come un ri-conoscere, a partire da una trasformazione critica del circolo vizioso eristico secondo il quale «non è possibile per l'uomo ricercare né ciò che sa (*oide*) né ciò che non sa» ⁶. Misurandosi in modo diretto e specifico con questo argomento, che i sofisti fanno piombare addosso alle pretese fondative della filosofia, la ricerca viene strappata all'insensatezza e giustificata nella misura in cui si può sostenere, sia pure, secondo Gadamer, con l'appoggio *debole* di un mito ⁷, che nel ri-conoscimento (*Wiedererkenntnis*) la cosa non viene semplicemente conosciuta di nuovo ma, come ancora Gadamer osserva, «in esso si conosce *più* di ciò che già si conosceva». «In quanto riconosciuto (*Wieder-erkanntes*)», aggiunge il filosofo tedesco, il conosciuto (*das "Bekannte"*) «è qualcosa che è fissato nella sua essenza, liberato dalla casualità dei suoi modi di apparire» ⁸. Il riconoscere proprio dell'*anamnesis* getta luce innanzitutto sulla «verità degli enti (*alétheia tōn ónton*)» da sempre presente nell'anima; ma poi anche sull'immortalità dell'anima, la quale, sia pure nella forma della di-

stanza e dell'oblio, mantiene una connessione ontologica con la verità, in quanto «in ogni tempo (*tòn aèi chrónon*)» è nella condizione di aver appreso (*mathēkuia*), cioè ha relazione con il vero ente ⁹. In base a questa sua natura, l'anima può portarsi via dall'oblio e superare la distanza che separa la *doxa* dall'*episteme*: può, in altri termini, dare senso al circolo e allo stesso tempo fare apparire in esso ciò che vale indipendentemente dalla *doxa* e dalla sua condizione mimetica, e dunque mirare a un'uscita dal circolo. Così, Socrate può anche distinguere l'*orthè doxa*, la retta opinione, instabile e bisognosa di essere legata come le statue di Dedalo, dalla scienza, resa stabile dal legame della causa, e perciò dotata di maggiore valore (*timióteron*). Egli, pur parlando «senza sapere (*ouk eidós*), ma congetturando (*eikázon*)», può dire che sa (*oida*) almeno questo, ovvero che l'opinione retta è qualcosa di diverso (*ti alloíon*) dalla scienza, e che la reminiscenza porta dall'una all'altra ¹⁰.

In questo modo viene dunque definito certamente un orientamento del sapere che, come dice Gadamer, tende alla conferma, alla «ripetibilità» (si pensi al modello della verifica scientifica), e, in modo direttamente proporzionale, a dimenticare la propria storicità, a «toglierla in sé» e a «sopprimerla (*auslöschen*)»: «il fatto che la teoria dell'esperienza sia determinata in modo rigorosamente teleologico in rapporto alla verità che l'esperienza ha da raggiungere non è una casuale unilateralità della moderna filosofia della scienza, ma un fatto fondato nella stessa natura della cosa (*sachlich*)» ¹¹. L'esperienza del sapere è un movimento di «fuga dall'ignoranza», come dice Aristotele ¹²; un movimento che *copre la distanza* tra la condizione di indigenza e di instabilità dalla quale origina l'amore per il sapere e il punto nel quale si raggiunge il possesso stabile e ben legato della verità degli enti, che costituisce la scienza. Il modello del possesso stabile del vero, l'*episteme*, definisce in modo privativo l'opinione retta, così come il modo d'essere dell'ente vero definisce come difettivo l'essere che muta, cui è attribuita la consistenza ontologica della *mi-mesis* e della *metexis*. È «nella stessa natura della cosa» che l'esperienza tenda alla scienza, a dispetto del fatto che in questo legame teleologico si manifesti nel modo più penetrante e corrosivo quella «tendenza dello spirito umano a conservare nella memoria sempre solo il positivo, dimenticando le *instantiae negativae*» ¹³, che Bacone annoverava tra gli *idola tribus*, e dunque tra i pregiudizi che impediscono il raggiungimento della scienza stessa.

Tuttavia nella stessa ripetizione dell'identico si delinea anche un rapporto strutturale tra *doxa* e *aletheia*, che Platone individua nella *doxa orthé* e nel suo legame con la reminiscenza e con l'oblio. L'atto del ri-conoscere prende consistenza nella connessione stabilita tra le opinioni in quanto «vere» e la scienza: pur nella loro difettività, «le opinioni vere, per tutto il tempo in cui rimangono, sono una bella cosa e producono ogni bene» ¹⁴. Il carattere di verità dell'opinione, il possesso «in ogni tempo» – cioè anche nella forma della distanza e dell'oblio – del sapere da parte dell'anima, attribuiscono una consistenza in qualche modo autonoma all'opinione retta, non solo rispetto all'opi-

nione arbitraria o falsa, ma anche rispetto alla scienza, perché nell'opinione retta si presenta anche altro; e quest'altro è illuminato nella sua indipendenza dall'opinare solo se l'opinare è altro da esso, per cui anche colui che non sa (Socrate, che rappresenta la condizione umana della filo-sofia), può ciononostante dire di sapere, o in altri termini può determinare a partire da sé questa distinzione. Il ri-conoscimento come ripetizione dell'identico riconosce indirettamente ma inaggrabilmente l'altro dall'identico.

Nel riconoscimento si può così vedere un movimento duplice, che da una parte indirizza verso ciò che è stabile, immutabile, «sempre allo stesso modo (*hosautos*)», dall'altra ripiega verso la costituzione ontologica del sapere, e dell'anima in quanto ha una relazione, incancellabile pur nella sua instabilità, con la verità degli enti. Certo, i due movimenti, che pure indicano un conflitto tra i due sensi del riconoscere, e dunque anticipano concettualmente il senso della "lotta" per il riconoscimento, allo stesso tempo sembrano intrecciarsi tuttavia in modo tale da attuare la stessa spinta "teleologica" a coprire la distanza e a «dimenticare la storicità», di cui abbiamo parlato. L'intreccio del movimento verso il sapere stabile con quello verso il soggetto descrive il modello moderno della scienza, che sviluppa pienamente l'orientamento dell'esperienza verso la conferma, organizzando il sapere secondo principi metodici rigorosi. La prospettiva che tiene conto dell'altro riportandolo all'identità, cioè mostrando quest'ultima nella posizione preminente che assoggetta a sé la diversità e ne delimita lo spazio di validità, è l'atteggiamento filosofico moderno della "riflessione". Esso persegue la ripetizione dell'identico in un modo che in fin dei conti tende a convalidare su basi concettualmente più solide il naturale orientamento dell'esperienza alla fuga dall'indigenza, dalla contingenza, dalla distanza, raggiungendo il risultato di un sapere che si identifica totalmente con il suo oggetto. Qui però sembra andare perduto, nell'ottica gadameriana, un aspetto meno visibile ma prezioso dell'impianto platonico. Questa perdita provoca un esito paradossale del cammino, per altri versi lineare, che porta dalla supremazia platonica dell'episteme al trionfo "riflessivo" della scienza e della filosofia moderne. L'ermeneutica prepara la sua svolta teorica facendo leva appunto sul paradosso per il quale, pur attraverso la "via lunga" di un passaggio per la diversità, la moderna "riflessione" in realtà finisce per confermare quel «prototipo di ogni argomentazione vuota» che nel *Menone* offre il punto d'attacco *polemico* per la tesi della reminiscenza: e cioè «la domanda sofistica che chiede come in generale si possa domandare qualcosa che già non si sappia»¹⁵.

Rispetto a un tale esito certamente Hegel restituisce alla storicità dell'esperienza i suoi diritti. Ma proprio a questo punto comincia a delinearsi l'obiettivo ultimo del percorso argomentativo, non privo di tortuosità, attraverso il quale Gadamer cerca di sgombrare la strada all'approccio ermeneutico del pensiero, che consiste nell'apertura all'«evento della verità» e all'«alterità dell'altro». La critica *dialettica* all'orientamento teleologico dell'esperienza – e in particolare al modello metodico della scienza moderna, la quale ha bensì le sue

radici nell'intento platonico di uscire dal circolo della *doxa* passando per la reminiscenza, ma pretende di aver raggiunto lo scopo con una piena oggettivazione dell'esperienza – prepara in realtà il terreno alla ben più difficile presa di distanza dal movimento della dialettica hegeliana. E la critica a Hegel a sua volta spiana la strada per il ritorno a un aspetto, per l'ermeneutica gadameriana decisivo, della dialettica platonica e del modello di ri-conoscimento dell'identico a quest'ultima legato. Gadamer intende mostrare innanzitutto che il movimento della conoscenza non può risolversi in una piena presenza della verità o in una perfetta "autotrasparenza" del sapere, ma si trova situato in un circolo che conferisce alla distanza un carattere costitutivo non solo per il ri-conoscimento della verità ma per l'"essenza" stessa di quest'ultima. Il moto del pensiero verso la conferma, verso la ripresa dello "stesso", "dimentica" il suo senso più radicale se, invece di stare saldamente nel circolo del *ritorno* all'identico, o, in altri termini, invece di tenersi nella relazione all'altro, riprendendo anche il proprio esser-altro, tenta di cancellare la distanza e di espungere la diversità dall'identico. È proprio la *ripetizione* dell'identico che si fonda e si giustifica soltanto alla luce del riconoscimento dell'altro.

La drastica contestazione dell'argomento antiscettico, giudicato, con parole di Heidegger, come un "colpo di mano", una sopraffazione dell'avversario (così da suscitare la comprensibile preoccupazione di Apel, secondo il quale in tal modo viene perduto il punto fermo contro la distruzione del senso del discorso e contro la deriva interminabile dell'interpretazione e dell'arbitrio), introduce in realtà una critica alle pretese autoreferenziali della riflessione. Gadamer intende far vedere che in *ogni* posizione (o asserzione) di verità e in *ogni* riflessione, mediante la quale il pensiero fa ritorno nella sua essenza, emerge sempre anche altro dalla verità e dall'essenza: perfino la confutazione dello scettico attraverso lo smascheramento di una pretesa di verità nella sua tesi – la prova che si presenta come preliminare a qualsiasi discussione filosofica – finisce per vanificare in realtà anche la mossa riflessiva che confuta la nascosta *pretesa* scettica avanzando un'uguale *pretesa* di verità. Non s'intende così dar ragione allo scettico. Semmai si tratta di mettere in luce e far fruttare la distanza e l'apertura alla verità che il formalismo della riflessione (tratto ascrivibile *in primis*, alla luce del *Menone*, proprio all'atteggiamento scettico) *pretende* di occultare sotto l'immediata identificazione del valore di verità con la riflessione stessa. Per fare questo occorre però misurarsi con un percorso riflessivo come quello hegeliano, che rifiuta la via breve e sterile di una mossa antiscettica irrigidita su mere condizioni formali di senso, e concepisce una «totale automediazione della ragione»¹⁶ nella forma di una «conciliazione» con l'altro, la quale non è per lo Spirito «né autorispecchiamento, né soppressione (*Aufhebung*) dialettico-formale della estraneità da sé nella quale è venuto a trovarsi»¹⁷, ma «consiste proprio nel riconoscere, nell'altro, se stesso». In realtà solo qui può scattare la svolta del pensiero rispetto all'orientamento teleologico della riflessione, cioè del ri-conoscimento dell'identico. Solo a con-

fronto con le pretese riflessive del percorso hegeliano di riconoscimento è possibile far vedere i limiti della riflessione e portare fino in fondo quel rovesciamento della coscienza che il riconoscimento richiede.

L'attacco portato alla sterilità dell'argomento antiscettico si trasforma nel punto d'appoggio per una svolta che metta radicalmente in crisi l'argomento del circolo vizioso degli eristi. Un aspetto per certi versi sorprendente di questa svolta è il tentativo difficile di produrre un contrasto tra l'apertura implicata necessariamente nel riconoscimento (*Wiedererkenntnis*) platonico come ripetizione dell'identico e la tendenziale chiusura del riconoscimento (*Anerkennung*) hegeliano dell'altro a causa del suo inquadramento all'interno del movimento di autoconoscenza dello Spirito. Il circolo ermeneutico è l'espressione di questo ambizioso progetto, nella misura in cui non si limita a riportare ogni argomento dialettico-riflessivo allo sterile prototipo del circolo eristico menzionato nel *Menone*: esso dà anche un'indicazione *positiva* sulla "finitezza" del pensiero, e cioè sull'apertura all'altro e sull'"evento" della verità.

Proprio la critica a quel nucleo profondo dell'"ingenuità della riflessione" che persiste anche nel pensatore – Hegel – che per molti versi ne ha offerto la critica più radicale, costituisce per Gadamer il passaggio necessario per liberare l'evento della verità dalle pretese autoaffermative del soggetto. Quando definisce «sterile» la confutazione dello scettico, Gadamer ha già in mente in ultima istanza Hegel. Egli critica nell'argomento antiscettico il tentativo di cancellare la distanza della "posizione" o dell'"asserzione" della verità rispetto al vero; e cioè in fondo il tentativo, che deriva dal ricorso improprio a un'*escháte doxa*, a un'opinione ultima, di dissolvere nella perfetta autotrasparenza del concetto l'estraneità dell'altro, la diversità delle posizioni, infine l'apertura all'altro costitutiva del comprendere. La resistenza scettica a una verità identificata con un'asserzione incontrovertibile e incontraddittoria non è diversa dalla resistenza al sapere assoluto hegeliano: e in questo senso colpisce solo la riduzione "teleologica" della ripetizione dell'identico, la cui natura riflessiva e soggettivistica la modernità ha solo portato a compimento ereditandola da una storia che stava alle sue spalle. In un certo senso proprio il mancato riconoscimento dell'altro (che nel caso di Hegel significa l'incapacità di seguire fino alla fine le indicazioni radicali implicate proprio nel processo da lui iniziato) impedisce la comprensione della verità. E così per un verso nell'argomento antiscettico viene smascherata l'affinità profonda con «il prototipo di ogni argomentazione vuota»; ma, per altro verso, dietro il dogmatismo che vigila sulla posizione di una verità incontrovertibile, viene presa di mira la sterile riflessione scettica che si attesta nella vuota tautologia e rifiuta la ricerca della verità, ossia in ultima istanza il fatto che la verità implichi anche altro.

La resistenza scettica alla vuota riflessione apre dunque la strada alla resistenza antiscettica di un'idea di verità che si fa valere nella sua «immediatezza», indipendentemente da «un qualche opinare chiuso nell'impotenza della particolarità soggettiva»¹⁸. Il vero si presenta come "altro" rispetto al punto

di vista finito che lo accoglie. Il circolo ermeneutico, che la filosofia non può evitare nella sua pretesa di una conoscenza di principio, descrive la struttura logica dell'apertura come una relazione ad altro che non si lascia risolvere nell'identità se non in forma indiretta, mediata o finita. Il carattere riflessivo del sapere acquista alla luce del circolo il significato di un ripiegamento o di un arretramento in sé di fronte ad altro, e dunque di una disposizione ad accogliere l'altro piuttosto che ad appropriarsi di esso. Il riconoscimento diviene la struttura del circolo. La riflessione infatti, come riconoscimento dell'identico nell'altro, non può compiersi se non nella forma di un allontanamento, cioè nella forma indiretta, negativa, dell'ammissione di altro. Ma l'apparire come altro non è un carattere che la riflessione sovrappone o impone al vero; esso è piuttosto la "struttura ontologica universale" di ciò che può essere compreso (e che Gadamer chiama linguaggio): la verità ha un carattere "speculativo", nel senso che «si presenta da sé (*stellt sich dar*)» e, come accade per il bello, «fa parte della sua essenza il fatto di essere qualcosa che appare»¹⁹, cioè che «lascia essere» altro.

Se la filosofia è ricerca di ciò che sta a principio del sapere, essa non può essere ritorno al principio se non a partire dal principio e di fronte ad esso. Il movimento della filosofia verso sé non può che essere un movimento verso l'altro, cioè un arretramento di fronte ad altro e un'ammissione di altro. L'apertura ad altro diviene il carattere non soltanto di ciò che la filosofia è, ma anche di ciò che essa cerca. La filosofia si costituisce come riconoscimento. Ma il riconoscimento è una presa di distanza e si attua come riconoscimento di una distanza. Solo in questo senso Gadamer segue il riconoscimento hegeliano e accoglie la critica della riflessione in esso sviluppata: il riconoscere se stessi in ciò che è estraneo, altro, vale come un rovesciamento della coscienza che riconfigura il ritorno riflessivo a sé quale "esperienza della finitezza", cioè del rimando ad altro e della resistenza della verità all'inclusione piena nel concetto. Riconoscere significa ammettere l'altro e solo attraverso questo riprendere l'identico, cioè riconoscersi come altro. Gadamer esplicita questa ripresa di Hegel (e il successivo allontanamento cui questa ripresa conduce) descrivendo tre orientamenti diversi della relazione intersoggettiva²⁰. Il primo è quello che fa questione dell'altro per tenerne conto come di un mezzo in vista dei propri scopi: è quel procedimento che potremmo descrivere in termini habermasiani come logica strumentale o strategica. Il secondo è quello che istituisce un riconoscimento dell'altro sulla base della perfetta simmetria delle relazioni reciproche e dunque sulla base dell'eguaglianza dei diversi; e pertanto, attraverso la mediazione dell'altro, ristabilisce l'identico, traendolo fuori riflessivamente dall'esperienza dell'estraneità in un processo di «totale automediazione della ragione». Solo il terzo tipo, «il più alto», realizza effettivamente il riconoscimento: è quello che lascia che l'altro si contrapponga, resista all'assimilazione e si presenti nella sua differenza, in modo da poter «dire qualcosa» all'esperienza conoscitiva.

Nel passaggio dal secondo al terzo tipo di relazione intersoggettiva emerge la distanza da Hegel e insieme un punto nodale della questione. Se nel caso del riconoscimento hegeliano sembra infatti che l'ammissione dell'altro sia un passaggio all'interno della "lotta" per la conquista dell'identità, nel caso dell'esperienza ermeneutica del riconoscimento sono il contrasto e la resistenza dell'altro a istituire la reciprocità, che resta dunque fondata sulla differenza e su ciò che sta più in alto della mediazione, sicché quest'ultima si toglie di fronte all'autopresentazione dell'altro. L'abolizione del contrasto assoggetta il riconoscimento a una logica che tende alla riduzione dell'altro. Il mantenimento del contrasto sostiene invece il riconoscimento dell'altro e solo attraverso questo la possibilità del *ritorno* all'identico, e con ciò dell'identità *riflessiva* del Sé. Il vero punto di svolta nella definizione del circolo ermeneutico è la presa di distanza da Hegel: in un certo contrasto con la valorizzazione platonica dell'*orthè doxa*, il filosofo tedesco viene visto come colui che risolve l'esperienza nella scienza, la quale «non ha più fuori di sé nulla di altro e di estraneo»²¹; per cui il sapere, attraverso la mediazione con l'altro, è ormai modernamente concepito – con un «cattivo compromesso»²² con l'ideale metodico della scienza moderna – come il «sapersi», la «certezza di sé nel sapere». La polemica contro l'«ingenuità della riflessione» raggiunge il suo risultato decisivo a confronto con una posizione, come quella hegeliana, orientata all'abolizione non già dell'altro, ma della differenza dall'altro. La critica dell'argomento antiscettico rivela il suo senso ultimo non tanto nell'accoglimento della critica hegeliana della riflessione formale, chiusa alla conoscenza dell'altro, quanto nel ripristino di un senso dialettico della verità – per Gadamer platonico – che non coincide con la totale mediazione della ragione perseguita da Hegel, ma "riconosce" la verità in quanto sottratta alla "posizione" che le assegna il pensiero.

Può la "lotta per il riconoscimento" assumere questo tratto della verità, o in certo modo il fatto stesso che la si concepisca come esito di una "lotta" destina la verità a ridursi nel significato della corretta appropriazione conoscitiva dell'altro? In questo punto il riconoscimento cercato dall'ermeneutica si divide radicalmente da quello hegeliano: mentre l'ermeneutica pensa l'ammissione dell'altro a fondamento della conoscenza e dunque in qualche modo come eccedente rispetto ad essa, sicché determina il conoscere, in quanto ritorno all'identico, come esperienza della finitezza, l'approccio hegeliano al riconoscimento sembra invece, in prospettiva ermeneutica, caratterizzato dalla lotta contro questo orientamento e dalla tendenza a rovesciarlo e a farlo terminare in una perfetta autoconoscenza del pensiero. Nell'ermeneutica proprio la ripetizione dell'identico, il tendere della conoscenza all'universale (il *Wiedererkennen*), vengono pensati come possibili sul fondamento di una distanza irriducibile, così come nella *mimesis* – e nell'*anamnesis* che la riporta al modello e le dà senso – «sussiste un insopprimibile scarto (*ein unaufhebbarer Seinsabstand*) tra l'ente che "è così come" e la cosa cui esso si vuole conformare»²³. Questa «distanza ontologica (*ontologischer Abstand*)» non solo garanti-

sce la conoscenza della cosa stessa, ma sostiene anche l'esser-altro della *mimesis* e della *doxa*. Di contro, il movimento hegeliano del riconoscimento (*Anerkennung*), rompe bensì l'immediatezza della riflessione, e con essa l'orientamento immediato verso l'identità formale che non tiene conto della diversità e viene contrapposta e sovraordinata a quest'ultima; ma punta poi in ultima istanza a riconquistare, attraverso il passaggio per l'«eguaglianza degli opposti», il primato dell'identità sul piano più alto della totale automediazione della ragione. Così il riconoscimento dell'altro non mette in questione in alcun modo il presupposto della riconquista dell'identico; mentre la ri-petizione dell'identico (già in Platone) custodisce al suo interno la distanza intoglibile nella quale si presenta la cosa stessa, e dunque si mantiene radicata nell'«evento della verità» e nell'alterità dell'altro. Se viene misurata con una lettura ermeneutica della dialettica platonica, in un certo senso la «lotta per il riconoscimento» introduce nell'«esser come», nella *mimesis*, una tendenza appropriativa che estende illimitatamente la forza della riflessione.

In questi termini la questione del riconoscimento riguarda il principio stesso della filosofia. Determinare il principio *in quanto tale* significa per la filosofia ermeneutica riconoscerlo in quanto altro, cioè assumerlo nella sua distanza intoglibile dalla «posizione» del pensiero e dal ripiegamento riflessivo entro il quale il pensiero si costituisce. E tuttavia qui il percorso sembra incepparsi in un'aporia che rilancia la potenza di apertura della dialettica hegeliana. Proprio questo punto specifico, così legato alla riuscita effettiva di un distacco da Hegel, determina nell'ermeneutica un conflitto tra l'ammissione dell'altro e il rimando a un termine sottratto alla relazione. Nella misura in cui si tiene a distanza dall'uguale insufficienza di ogni presa concettuale, il vero, così come l'ermeneutica lo concepisce, oppone resistenza alla reciprocità instaurata dal riconoscimento, mantenendo la struttura gerarchica su cui si fonda la ripetizione dell'identico. Questo è un punto problematico sulla strada dell'attuazione del riconoscimento, che trova un limite di principio nella necessità di fare riferimento a un termine indipendente dalla relazione ad altro, e resistente all'inclusione in essa. Se l'opposizione viene ricondotta per un verso alla stessa costituzione ontologica del vero, quest'ultima viene poi per altro verso rigorosamente distinta e messa in contrasto con la mediazione riflessiva dell'opposizione.

Hegel prende invece una strada radicalmente diversa. L'unità degli opposti, «la parola della conciliazione»²⁴, è infatti quella in cui anche quest'ultima opposizione gerarchica – la più resistente – si toglie, e la reciproca rinuncia alla differenziazione e all'incontaminata autenticità apre la strada, attraverso il perdono, al reciproco riconoscimento di universalità e singolarità. La conciliazione diviene quella forma di «ripetizione» dell'identico che coinvolge in un movimento simmetrico i due estremi della relazione. E che sorregge l'opposizione trasformandola nella sua radice in relazione. La sfida dell'ermeneutica a Hegel, attraverso la quale si determina il tentativo di far entrare il riconoscimento nel

cuore stesso della filosofia, fa trapelare, alle spalle dell'interesse a marcare la distinzione dalla conciliazione dialettica, un'inquietudine profonda nei confronti della simmetria verso cui il pensiero hegeliano spinge il riconoscimento; e nell'esigenza di reintrodurre una differenza irriducibile, sembra manifestare in questa luce addirittura una sottile riserva sul riconoscimento (sull'*Anerkennung*) e una diffidenza insopprimibile per la minaccia della dialettica hegeliana di far cadere l'ultimo baluardo gerarchico e di tentare la strada di un riconoscimento della verità nello spazio della conciliazione degli opposti.

¹ Cfr. Platone, *Menone*, 73 d e 75 a.

² Cfr. *ivi* 72 c.

³ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil 1967, p. 202.

⁴ Un approccio programmaticamente "antimetafisico" caratterizza la ricerca di A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, tr. it. a cura di C. Sandrelli, Milano, Il Saggiatore 2002 (Suhrkamp 1992). In questo caso, quando si parla di «intersoggettività forte» o di «intersoggettività primaria», s'intende far riferimento alla base empirica e alle condizioni contingenti della socialità umana. In questo contesto perfino la «lotta per il riconoscimento» sviluppata nella *Fenomenologia dello Spirito* appare già troppo compromessa con una filosofia della coscienza, sicché Honneth prende in considerazione per la sua ricerca solo gli scritti jenesi che precedono quell'opera. Cfr. invece il diverso approccio di L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, Alber 1979. Si veda anche la prospettiva più "idealistica" di E. Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Köln, Dinter 1986 e Id., *Modelle der Anerkennung und Identität des Selbst (Fichte, Mead, Erikson)*, in W. Schild (a cura di), *Anerkennung*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2000, pp. 99-127.

⁵ Su questi temi cfr. le osservazioni di L. Cortella, *Etica del discorso ed etica del riconoscimento*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Milano, Vita e Pensiero 2003, pp. 225-48, e Id., *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, in C. Vigna (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Milano, Vita e Pensiero 2002, pp. 373-96 (ora in L. Cortella, *Autocritica del moderno*, Padova, Il Poligrafo 2002, pp. 257-78). Cfr. anche L. Ruggiu, *Intersoggettività e universale della comunicazione*, in G. Nicolaci e L. Samonà (a cura di), *L'universale ermeneutico*, Genova, Tilgher 2003, pp. 13-27.

⁶ *Menone*, 80 e.

⁷ Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke I, Tübingen, Mohr (Siebeck) 1986 (d'ora innanzi WM, seguita dalla pagina dell'edizione tedesca e da quella della tr. it. a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani 1988⁵) qui 351/400.

⁸ WM 119/146.

⁹ *Menone*, 86 a-b.

¹⁰ *Ivi* 98 a-b.

¹¹ WM 353/402.

¹² Aristotele, *Metaphysica*, I, 2, 982 b 19-20.

¹³ WM 355/404-5.

¹⁴ *Menone*, 97 e – 98 a.

¹⁵ WM 351/400.

¹⁶ WM 351/400.

¹⁷ WM 352/401.

¹⁸ WM 493/557 lievemente modificata.

¹⁹ WM 484/548.

²⁰ WM 364 ss/414 ss.

²¹ WM 361/411.

²² H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Gesammelte Werke II, Tübingen, Mohr (Siebeck) 1986, p. 8.

²³ WM 120/147.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner 1952, p. 471.

Grazia Tagliavia

Che cosa significa “filosofia della storia”

L'espressione “filosofia della storia” pare sia stata usata per la prima volta da Voltaire, il quale intendeva indicare con essa la necessità di un interesse allo studio della storia, che non si risolvesse in pura erudizione, mirando ad una semplice raccolta di notizie e di fatti, ma fosse capace piuttosto di puntare alla messa in evidenza di un contesto, di un orizzonte che, permettendo di cogliere una trama di legami tra i fatti, potesse perciò valere come una sorta di piano *speculare*, nel quale rinvenire non solo il *riflesso* di un qualche senso da attribuire ai fatti stessi (un senso che, collegando i fatti, si evidenziasse; e però, evidenziandosi, ne ribadisse il collegamento), ma anche e soprattutto il *riflesso* di quella capacità, certamente specifica degli uomini, di dar parola agli avvenimenti che riguardano e *caratterizzano* la loro esistenza. Messa così, la questione è già bella e intricata ancor prima di cominciare: se “filosofia della storia” è un'espressione coniata per guadagnare chiarezza ed evidenza allo sforzo volto a cercare non solo la connessione causale, quanto piuttosto *quel* significato che solo una *selezione* accurata e sapiente dei fatti più significativi ed importanti può procurare, essa in realtà finisce con l'evidenziare – e in modo, questo sì, inequivocabile – quanto oscuro e misterioso possa essere il *criterio* di valutazione usato per operare la selezione: la cura e la sapienza, entrambe certamente necessarie per potere scegliere i fatti principali e più significativi, come ce le procuriamo? Le avremo maturate ed elaborate prima di esercitare il giudizio, o è piuttosto l'esercizio stesso del giudizio che ci permetterà di maturare saggezza ed esperienza, fino a poter parlare addirittura di *sapienza* e perciò di differenza tra cause universali e forme particolari di determinazione storica? E se è così, se cioè è lo stesso studio della storia che ci insegnerà il criterio, *quale* può essere il criterio migliore per cominciare lo studio in modo tale che sia esso stesso a procurarci il criterio; e dunque paradossalmente: qual è il criterio migliore per... non avere alcun criterio pre-constituito quando si studia la storia?

Studiare storia configura così *immediatamente* un piano di questioni talmente già da sempre *mediate* – e mediate perché impossibili senza la mediazione del pensiero e della parola – da apprestare subito come fortemente improbabile la possibilità che si possa delineare un accesso ad esse, tale da non rivelarsi anch'esso immancabilmente pre-giudicato. Pregiudicato, paradossalmente e talmente pregiudicato, da porre subito il problema del pregiudizio. Il che equivale a dire che l'espressione "filosofia della storia" già nell'uso ingenuo (e 'ingenuo' qui va inteso nel suo senso letterale: alle origini del suo stesso sorgere) che ne fa Voltaire, addita questioni fortemente co-implicate, anzi a tessitura stretta, esattamente come quegli stessi eventi storici dei quali si intende esplicitare la connessione: è come se la connessione che si cerca tra gli eventi fosse in realtà il risultato di una sorta di proiezione – da lettino dello psicanalista, per intenderci – di una ricerca che ha a cuore piuttosto la connessione tra i piani che articolano lo stesso indagare. La storia è un che di già dato che ci interroga o è piuttosto il nostro interrogare che la configura? Ma quando e se poniamo questa domanda, il nostro vero interesse è alla storia, o è piuttosto al senso di un interrogare che, riguardando noi stessi e gli eventi che ci riguardano – la storia appunto –, perciò è un interrogare che, ancor prima di ogni possibile oggetto, riguarda lo stesso soggetto interrogante e il suo stesso interrogare?

La filosofia come ermeneutica, si sa, nasce in qualche modo proprio qui e proprio così: «Il dato storico trasmesso, che si rivolge a noi – sia esso un testo, un'opera, un qualche resto del passato – pone esso stesso una domanda, e in tal modo pone il nostro spirito nella situazione dell'apertura. Per rispondere a tale domanda che ci è posta noi, gli interrogati, dobbiamo cominciare a nostra volta ad interrogare»¹; avendo tuttavia l'accortezza, certamente, di tenere ben presente che: «L'attesa di una risposta presuppone già, dal canto suo, che colui che domanda sia toccato e interpellato dalla tradizione. È questa la verità della coscienza della determinazione storica. Essa è la coscienza che ha esperienza della storia; che, proprio nella misura in cui si rifiuta all'ideale fantomatico di un completo illuminismo, è aperta a fare esperienza storica»².

Così, se vogliamo occuparci del senso di questa espressione – *filosofia della storia* – dobbiamo innanzitutto prendere in seria considerazione il suo essere sicuramente gravida di storia; e ciò non solo e non tanto perché da Voltaire a noi un bel po' di anni sono passati, quanto perché si tratta di un'espressione che, riguardando e riflettendo la realtà dello spirito di cui pure essa è prodotto, deve saper fare i conti con il fatto che lo spirito aspetta di conoscersi e di inverarsi proprio attraverso il piano che quella stessa espressione produce. Come dire: se è possibile, riattraversando l'evoluzione semantica di un'espressione, ricostruire la storia di quello spaccato di realtà umana che attraverso quell'espressione si è scoperta e pensata; tuttavia è altrettanto vero che proprio nell'evoluzione semantica di quella espressione lo spirito scopre una realtà tale che

in essa un processo si delinea; un processo che non solo riflette lo spirito, ma lo influenza e lo sollecita, interrogandolo proprio a proposito del suo medesimo interrogare. Per capire quanto tutto questo possa essere talmente vero da risultare addirittura scontato, basti pensare al fatto che, quando si comincia a profilare un orizzonte propizio a questioni filosofiche relative al linguaggio, ciò avviene proprio in un contesto da... *filosofia della storia*; e ciò proprio a causa del fatto che nel linguaggio viene riconosciuto quel dato storico che, presentando un innegabile spessore storico (il più intrigato e il più intrigante per chi intenda occuparsi filosoficamente della storia), appresta un piano sul quale il *filosoficamente*, e cioè il modo proprio del filosofare, si configura quasi *fisiologicamente* (secondo un “fisiologico” che pertiene allo stesso linguaggio come dato storico) di tanto già dato – del linguaggio già da sempre disponiamo – quanto tutto da darsi: è dentro il linguaggio che si intende pensare, rintracciandone e ricucendone la storia, nella piena avvertenza del fatto che, se il linguaggio ha una storia, ciò è dovuto al fatto che niente più della storia *ha* ed è propriamente un linguaggio. Se la storia senza parole non è, niente più delle parole custodisce insieme il permanere ed il mutare della storia; e se la storia, essendo storia di uomini, si dice secondo i linguaggi attraverso cui gli uomini assicurano parola (e perciò permanenza) agli eventi che li riguardano, nel linguaggio va cercato il mutare e il permanere dell’umanità. Così, occupandosi della storia e facendone oggetto di indagine, Humboldt si ritrova consegnato alla storia come il padre della moderna scienza del linguaggio, inaugurando un ambito di questioni che, vincolando al piano della storia il problema stesso del linguaggio e dell’espressione, consegna ai secoli a venire (il nostro compreso) la possibilità di scorgere nel racconto e nella narrazione lo specifico dell’umano ³.

Ma quanto e fino a che punto l’espressione stessa – *filosofia della storia* – è responsabile della profondità e anche della potenzialità di questioni che ad essa via via hanno fatto riferimento? Se così fosse, ciò costituirebbe certamente, per un pensatore alla Hegel, la prova più evidente che detta espressione, lungi dal costituire una denominazione casuale, segna invece il sorgere di un concetto e, con ciò stesso, il delinearsi della possibilità di accedere ad un nuovo orizzonte di senso. D’altra parte è fin troppo evidente come l’espressione nasca all’incrocio di due piani, ciascuno dei quali terribilmente esplosivo già per se stesso: il primo, quello cui il termine “filosofia” immancabilmente rimanda, gravido fino a scoppiare di una storia singolarissima, capace di raccontare come eventi propri del pensare – eventi senza tempo dunque – quel che da Talete in poi l’uomo ogni volta ha saputo concepire come coscienza *di* e *in* una situazione storicamente determinata (è un uomo storicamente determinato Platone, lo è Aristotele, Cartesio, Kant...; così come determinate sono le loro posizioni filosofiche che diciamo essere *di*: la filosofia *di* Platone, *di* Kant...) ⁴, eppure, insieme, come coscienza di un “che”, capace di valere al di là della stessa situazione e della sua determinatezza (l’elemento, l’uno, l’essere, l’idea, l’universale...). Il secondo, quello legato al termine “storia”, di tanto massic-

ciamente impositivo – sembra impossibile infatti che gli uomini rinuncino a dar parola agli eventi che li riguardano: troppo importanti perché si possa accettare che li ricopra l'oscura coltre dell'oblio, troppo labili nella loro temporalità per non cadere nella inanità della dimenticanza ⁵ – di quanto votato all'impossibilità di assurgere a scienza, se scienza è scienza dell'universale e di ciò che non muta. È noto come Aristotele considerasse la poesia ancor più filosofica della storia, dal momento che questa si occupa solo del particolare, quella invece del possibile, e perciò di un piano più vicino all'universale ⁶. «Questo carattere universale della poesia è in special modo evidente nella commedia e ancor più nella tragedia: qui vengono imitate le azioni dell'uomo non in quanto effettivamente accadute (questo è il compito della storia), ma come sarebbero dovute accadere secondo una necessità interiore che scaturisce dall'intima essenza di chi agisce. Le azioni rappresentate dalla poesia formano un tutto, un'unica azione, compiuta e intera, "al pari di un organismo vivente" ⁷, anche se, a differenza dal tranquillo sviluppo dell'organismo animale, l'azione umana raffigurata dalla poesia tragica contiene in sé un conflitto e un capovolgimento tanto imprevedibili quanto necessari nel loro sviluppo agli occhi dello spettatore» ⁸. D'altro canto neanche Kant riconoscerà alcun diritto di cittadinanza scientifica alla storia, considerandola nuda raccolta di fatti. A guardar bene, pare che proprio quei pensatori che hanno avuto più a cuore la necessità di definire il concetto stesso di scienza – Aristotele per un verso, Kant per altro – e che in questo compito hanno fatto consistere il senso stesso della filosofia, ebbene proprio questi siano i meno disposti ad accordare dignità di scienza al discorso storico. Eppure, paradossalmente, mentre la stessa filosofia si è vista negare ogni riconoscimento di scienza da parte di quelle stesse scienze delle quali pure da sempre si era preoccupata di definire il cosiddetto statuto epistemologico; la storia, al contrario, forse proprio perché perennemente esposta all'accusa di essere più una forma di retorica che di conoscenza, ha finito con lo stabilire oggi il suo regno nelle scienze umane e sociali; e se «lo strutturalismo ha cercato di contestarne il dominio (se non proprio la legittimità) nello studio delle lingue, dei miti, della società e delle letterature per sostituirla con la teoria, una combinatoria o un sistema logico-deduttivo [...], ne è uscita vittoriosa e, per di più, ha finito per penetrare nelle scienze della natura che a lungo erano sfuggite al suo abbraccio; ora la cosmologia è una storia dell'universo, la geologia una storia della Terra, la biologia evoluzionista una storia della vita e l'antropologia somatica una storia dell'ominazione: tanto che potremmo veramente chiederci se, né più né meno dell'Ottocento, anche il Novecento non sarà stato alla fin fine (e a un livello ben superiore) un secolo della storia» ⁹.

Così, il severo giudizio aristotelico, apparentemente inappellabile, torna in primo piano, ma questa volta come materia disponibile per una ricerca che, scavando più a fondo, finisce con l'assegnare proprio alla storia, e non alla poesia, la dignità di bacino inesauribile di questioni e di relazioni, cui tanto il

poeta quanto il filosofo e lo scienziato attingono senza riserve, per assolvere il loro compito insieme poetico e chiarificatore: «Se ci si chiede infatti come mai proprio una trattazione sull'essenza della poesia, sui suoi generi, sulle sue tecniche e, tra queste, principalmente sulla tecnica della tragedia, offra ad Aristotele l'occasione di formulare la propria valutazione della storia, questo dipende dal fatto che oggetto comune ad entrambe sono le *res gestae*, le azioni dell'uomo, anche se poi differisce radicalmente il modo di assumerle. L'uomo è quindi un essere storico in quanto è capace di *praxis*»¹⁰. La storia dunque non è da escludere rispetto all'orizzonte della poesia: «si tratta piuttosto di una differenza di grado all'interno di un carattere comune, rappresentato dalla narrazione e dalla rappresentazione dell'agire umano»¹¹. Di contro alla poesia, capace «di scorgere e di raffigurare l'agire umano come un atto unico, governato dall'unità di un principio che gli conferisce compiutezza e insieme lo manifesta nella sua verità»¹², la storia si configura ad un livello decisamente inferiore e subordinato, dal momento che «l'unità della narrazione storica non è data dall'azione una e intera, come avviene nella poesia, ma è garantita unicamente dal periodo di tempo all'interno del quale si collocano gli avvenimenti»¹³; e tuttavia la storia conserva pur sempre un ruolo innegabile e insostituibile, poiché essa è capace, presentando «l'intero reticolo delle relazioni e delle inferenze, all'interno delle quali il sapere utilizza poi quelle essenziali per la dimostrazione», di costituirsi come quel «contenitore entro cui matura quell'ampiezza di esperienze e quella profondità del modo di sentire che consente poi al poeta di cogliere, nell'intreccio di relazioni d'inferenze presentate dalla *historia*, dei nessi insospettati, mai prima sperimentati e che, pur nella meraviglia che essi suscitano all'atto del loro manifestarsi, appaiono governati da una necessità essenziale che rivela allo spettatore il significato autentico delle azioni umane»¹⁴.

Siamo così tornati al problema iniziale: c'è un *significato autentico* delle azioni umane che, custodito ma non esplicitato dalla memoria e dalla narrazione storica, *aspetta* di essere evidenziato dal poeta o dal filosofo e costituisce quel *possibile* che si colloca in prossimità dell'universale? La questione non riguarda infatti la superficie dell'espressione, quanto la *qualità* degli *eventi* e dei nessi tra essi *formati*. Ne è prova il fatto che, mentre Erodoto – così come Aristotele non trascura di sottolineare – potrebbe anche raccontarci in versi gli stessi eventi, senza per questo fare minimamente poesia; d'altra parte il poeta non è meno poeta se prende dalla storia il suo oggetto, dal momento che «nulla vieta che fra i fatti storici se ne presentino alcuni col carattere di azioni verisimili o possibili ad accadere, e chi perciò le imiti da questo punto di vista ne è il poeta»¹⁵.

Ma davvero esistono fatti storici che siano per se stessi verisimili o possibili, indipendentemente dalla lettura di qualcuno – il poeta secondo Aristotele – che riesca a presentarceli come tali? La questione qui si fa davvero spinosa e, per affrontarla doverosamente, bisognerebbe che ci chiedessimo innanzitutto che cos'è l'*eikós* (la verosimiglianza) secondo Aristotele, ma anche

che cos'è il *dynatón* (il possibile) e l'*anagkaíon* (il necessario) quando segnano i crocevia che vincolano e separano la poesia e la storia, e perciò anche la filosofia e la storia ¹⁶. Temi troppo ardui perché li si possa affrontare nei limiti di questa nota.

E però vale la pena sicuramente di soffermarsi ancora un po' sul fatto che non solo il poeta si ritrova a dovere operare quella selezione e quella messa in evidenza di fatti e di nessi, che fanno della poesia un piano privilegiato rispetto a quello della storia e del poeta qualcuno capace di rivelare un nesso «più vicino alla verità delle cose che non qualunque altra forma di certificazione», un nesso che «una volta appreso, è così evidente che ci si chiede stupiti come mai, pur avendolo a portata di mano e sotto gli occhi, non eravamo in grado di scorgerlo» ¹⁷; in realtà questo *selezionare* per mettere in evidenza, questo dover *decidere*, assumendosi con ciò quella responsabilità che fa di ogni uomo un essere finito, perennemente chiamato ad avere a che fare con l'infinita pluralità di modi del possibile, è ciò che rende l'uomo *storico*: «L'uomo è storico in quanto ha come propria *arché* la *proairesis*: egli comincia come essere storico quando è chiamato a decidere; nella decisione egli impone un arresto al fluire naturalistico delle pulsioni e dei bisogni e si scopre principio di storia proprio perché è responsabile della sua *práxis*» ¹⁸. Ma non basta: quando l'uomo si *risolve* a dar parola a quegli eventi che costituiscono il risultato stesso del suo essere capace di *proairesis*, quando cioè l'uomo si risolve a scrivere storia, allora è come se in lui si concentrasse l'uno e l'altro tipo di responsabilità (quella del poeta tragico, chiamato a conferire unità e compiutezza ad eventi molteplici, in sé privi di connessioni esplicite; e quella propria di ogni uomo, chiamato *ad assumersi la responsabilità* di dover pur sempre ogni volta *decidere* il modo del suo manifestarsi attraverso le azioni di cui si professa agente) *dando luogo ad una responsabilità* che pertiene esclusivamente a chi scrive storia. E così, «se l'essenza della storicità sta nella decisione anticipatrice, l'attuazione del compito della storiografia, come ripetizione delle possibilità appartenute un tempo all'esserci, non ha nulla in sé di soggettivistico, ma è, al contrario, l'unico modo per poter garantire all'attività storiografica il carattere di oggettività che, come scienza, le compete» ¹⁹. E tuttavia ciò non esclude affatto, anzi presuppone e prevede, che lo storiografo si ritrovi esso stesso soggetto di una responsabilità precisa che fa del suo atto non solo il risultato di un impegno di indagine squisitamente teorica, ma anche e soprattutto l'espressione di un impegno propriamente etico; il che fa sì che l'atto di chi scrive storia rientri pesantemente in quel piano della *práxis* umana che, proprio perché articolato secondo *proairesis*, costituisce il piano principe di espressione di un soggetto agente: «Solo una storicità effettiva e autentica può, come destino deciso, aprire la storia essente-ci-stata in modo tale che, nella ripetizione, la "forza" del possibile irrompa nell'esistenza effettiva, cioè pervenga a se stessa nell'avvenire dell'esistenza. [...] La "scelta" di ciò che deve costituire l'oggetto possibile della storiografia è già *implicita* nella *scelta* effettiva esistente della storicità

dell'Esserci, storicità da cui scaturisce la storiografia e in cui essa unicamente è»²⁰. Quando poi la storia si rivolge all'irripetibilità della vita del singolo esistente e si fa biografia, allora quel significato unitario che può essere posto dal protagonista «solo in forma di interrogazione, o forse di desiderio» – dal momento che «la vita non può essere vissuta come una storia, perché la storia viene sempre dopo, risulta: è imprevedibile e impadroneggiabile, proprio come la vita»²¹ – si ritrova affidato ad una capacità del narrare, che sa essere anche dono: «C'è un'etica del dono nel piacere del narratore. Chi narra non solo intrattiene e incanta, ma regala ai protagonisti delle sue storie [...] una figura irripetibile». E «se lasciarci dietro un disegno, un "destino", una figura irripetibile della nostra esistenza, "è l'unica aspirazione degna del fatto che la vita ci è stata data"»²², nulla risponde al desiderio umano più del racconto della nostra storia. Prima ancora di rivelare il significato di una vita, la biografia ne riconosce dunque il desiderio»²³. In questo modo, proprio quello che impediva ad Aristotele di annoverare tra le scienze la storia, si presenta come la più preziosa tra le caratteristiche della narrazione: «rivela il significato, senza commettere l'errore di definirlo»; infatti solo «la storia rivela il significato di ciò che altrimenti rimarrebbe una sequenza intollerabile di eventi»²⁴. Narrando vite particolari, «le storie di vita vengono narrate e ascoltate con interesse, perché sono simili e tuttavia nuove, insostituibili e inattese, dall'inizio alla fine. Sono capricci del destino»²⁵; per questo «contrariamente alla filosofia, che da millenni si ostina a catturare l'universo nella trappola della definizione, la narrazione rivela il finito nella sua fragile unicità e ne canta la gloria»²⁶. Per questo la narrazione storica è capace di celebrare quell'universale che costituisce l'essenza tragica della finitezza umana, e che riguarda proprio quella *decisione* che «comporta per chiunque il sacrificio di possibilità di esistenza che rimangono per sempre inattuata». Ed è una celebrazione a tutto campo, capace di abbracciare l'autore e il protagonista della storia stessa:

Affinché un'azione finita venga alla luce nella sua effettiva grandezza, come un'azione una e intera, che si mostri nella sua intima necessità e sia quale dovrebbe essere se si lasciasse compenetrare dall'universale in ogni sua parte come un organismo vivente, occorre che ogni altra possibilità di azione, pur potendo accampare un eguale diritto all'esistenza, sia sacrificata in vista di essa. Nell'attimo della decisione, quando un solo aspetto dell'esistenza sta per prevalere sugli altri, tutte le possibilità sono ancora aperte e in questa totalità del possibile l'intero della vita sta dischiuso davanti a noi. La decisione, e la sua libera imitazione nella poesia, hanno in sé qualcosa di terribile proprio perché devono sacrificare la pluralità dei mondi per far sì che soltanto uno di essi diventi reale. Ma le possibilità che quel mondo, realizzandosi, trattiene al di qua dell'effettuale non diventano semplicemente nulla. Esse accompagnano ciò per cui ci si è decisi come un ammonimento o un destino, sono sempre presenti in esso come le condizioni che hanno reso possibile l'agire storico nella sua determinatezza e che, col permanere del loro sacrificio, attestano la vita infinita da cui scaturisce l'azione finita²⁷.

¹ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2001¹³, p. 431.

² Ivi, p. 436.

³ Il rimando obbligato è naturalmente a Ricoeur, secondo cui il tempo umano è proprio il tempo raccontato e raccontabile (cfr. *Tempo e racconto*); ma anche ad altri pensatori, quali H. Arendt, che hanno saputo in modo così originale ed interessante sottolineare quanto la possibilità di assicurare manifestazione alla irripetibile singolarità del “chi” vada assegnata al piano del racconto storico, mai a quello filosofico-scientifico, irrimediabilmente asservito alla preoccupazione di guadagnare espressione al “che cos’è” (cfr. in particolare H. Arendt, *Vita attiva*, Bompiani, Milano 1994, in part. pp. 129-37); o ancora, a pensatori del nostro tempo, quali A. Cavarero e alla sua “filosofia della narrazione” (cfr. A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti – Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2001).

⁴ Cfr. P. Salvucci, *Filosofia e storia della filosofia* (1963), in *Il filosofo e la storia*, Urbino, Quattro Venti, 1994, pp. 31-41; e, in particolare: “Il segreto dell’atto storiografico è in quel “di”, che lo storico aggiunge, e proprio per ciò che ne fa storia, ad una determinata filosofia (la filosofia di Descartes, la filosofia di Kant) che, invece, pretende di valere come la *filosofia*”. (p. 34).

⁵ Sia Erodoto che Tuciddide iniziano le loro storie evidenziando questa ansia; e l’Arendt (*Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, p. 72), dal canto suo commenta: «All’inizio della storia occidentale, la distinzione tra uomini mortali e natura immortale, tra cose fatte dall’uomo e cose che nascono spontaneamente, era il tacito presupposto della storiografia. Tutto ciò che deve all’uomo la sua esistenza, opere, fatti, parole, è prioritario, quasi contagiato dalla mortalità del suo autore».

⁶ Cfr. *Poetica*, capp. 9 e 23.

⁷ Ivi, 23, 1459 a 20.

⁸ F. Chiareghin, *Tempo e storia – Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 32-33.

⁹ K. Pomian, *Che cos’è la storia*, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 2-3.

¹⁰ F. Chiareghin, cit., p. 34.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, p. 33.

¹⁴ Ivi, p.35.

¹⁵ *Poetica*, 9, 1451 b 30-33.

¹⁶ Per la trattazione di questi temi, cfr. F. Chiareghin, cit., in particolare pp. 32-42.

¹⁷ Ivi, p.38.

¹⁸ Ivi, p.41.

¹⁹ Ivi, p.139.

²⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*. Longanesi, Milano 1976, p. 472.

²¹ A. Cavarero, cit., pp. 8-9.

²² H. Arendt, *Isak Dinesen (1885-1962)*, “aut aut”, 239-240 (1990), p. 169.

²³ A. Cavarero, cit., pp. 10-11.

²⁴ H. Arendt, *Isak Dinesen* cit., p. 169.

²⁵ A. Cavarero, cit., p. 9.

²⁶ Ivi, p. 10.

²⁷ F. Chiareghin, cit., p. 42.

Salvatore Tedesco

Wind e la sistematica dell'arte¹

È famosa, e decisamente suggestiva, l'armonia fra la vicenda del Duca d'Auge e quella di Cidrolin nei *Fiori blu* di Raymond Queneau: quando l'uno si assopisce l'altro prende coscienza, e spesso si ritrova in bocca le parole che il primo ha appena finito di pronunciare. Qualcosa di simile, almeno stando ai critici malevoli, sembra avvenire nella vicenda moderna dell'estetica ai rapporti fra l'estetica e la sua storia da una parte, la storia dell'arte e il suo oggetto, l'arte appunto, dall'altra. Per dirla in modo volutamente *tranchant*: un progetto sistematico di natura speculativa, quello appunto dell'estetica, costituirebbe a sua immagine la vicenda storica dell'arte, chiamata a corrispondere specularmente alle sue stesse parole, lasciando retrocedere in un mero antefatto il peculiare spessore dell'immagine artistica e permettendo un'esistenza che definirei solo larvale alla dimensione propriamente storica della riflessione estetica.

Diversamente detto, la costruzione di una sistematica dell'arte, sempre più partecipe, nella modernità, del destino disciplinare della storia dell'arte, progressivamente si dispiegherebbe sulla base di alcune opzioni teoriche, variamente declinate nel nome di una "estetica" alle cui spalle si proietta, con la consistenza di un'ombra, l'assetto storico della stessa disciplina estetica.

L'attuale interesse che, in autori come Belting e Didi-Huberman, si concentra sul problema della fondazione teorica della storia dell'arte, ha in fondo ripensato in modo sempre più sapiente proprio quel suggestivo tramite fra un ambito e l'altro del discorso teorico che in quell'esempio da cui ho preso le mosse è rappresentato dalla sfera del sogno, della scrittura, e dallo spessore del suo divenire storico.

Appunto su questo crinale il progetto novecentesco dell'iconologia si presenta come un momento di straordinario interesse, se è vero che esso per un verso si pone come il più fortunato processo di costruzione e direi di cristallizzazione della storia dell'arte nel Novecento, e per l'altro verso costituisce uno dei più seri tentativi di sottoporre a un'indagine metodica la fondazione

di quei rapporti fra estetica e storia dell'arte costitutiva, nella modernità, dei rispettivi assetti disciplinari.

La riflessione giovanile di Edgar Wind ci si propone come un banco di prova assai indicativo di tale progetto metodologico, e ciò sulla base di una serie di circostanze che converrà già qui in apertura brevemente indicare con l'avvertenza che tali circostanze, nel momento stesso in cui fungono da presupposti per la nostra analisi, anticipano *in nuce* alcune delle tesi che cercheremo di articolare nelle pagine che seguono. Più giovane di Panofsky e di Saxl rispettivamente di otto e dieci anni, allievo diretto prima di Cassirer e Panofsky² e poi di Saxl³ all'università di Amburgo, forse più di ogni altro vicino all'eredità spirituale di Warburg⁴, al quale peraltro si accostò solo nel 1928 dopo un decisivo triennio di esperienze statunitensi, Wind si è infatti trovato a frequentare costantemente le regioni di confine della discussione sui fondamenti della sistematica dell'arte, di volta in volta esplorandone nel modo più conseguente le possibilità teoriche.

E infatti, per limitarci a considerare gli scritti oggetto della presente nota, la tesi del 1922 e il saggio sulla sistematica dei problemi artistici che Wind ne ricavò nel 1925 sperimentano l'impostazione neokantiana voluta da Panofsky con risultati tali da influenzare nel modo più profondo l'elaborazione ulteriore del pensiero di quest'ultimo, e al contempo aprono a una indagine tutta rivolta alle zone limite del progetto iconologico, che porterà Wind a interrogarsi sulla peculiare storicità dell'arte, sulla natura del simbolo, sulle implicazioni metodologiche del rapporto fra ricerca scientifica e storico-artistica. Per questi motivi, crediamo, l'indagine sulla sistematica dell'arte sviluppata da Edgar Wind nella primissima fase della sua attività teorica illumina in maniera intensa il contributo metodologico dell'iconologia al pensiero estetico del Novecento, offrendosi con particolare freschezza al dibattito attuale.

A caratterizzare sin dal principio l'impegno teorico di Wind è una coscienza straordinariamente acuta delle implicazioni storiche e sistematiche della riflessione in corso sul fatto artistico; non è dunque un caso che i primi contributi teorici di Wind, la tesi del 1922 già citata e due saggi in inglese ad essa in buona parte riportabili, mirino per un verso a ripensare e collocare in ambito squisitamente metodologico la discussione sull'*a priori* kantiano propria della filosofia tedesca di quegli anni⁵, e per l'altro a ridefinire appunto in chiave metodologica la differenza fra l'intuizione estetica e l'approccio conoscitivo proprio della teoria dell'arte⁶, così ereditando e riformulando i temi portanti di tutta la stagione teorica aperta dalla riflessione di Fiedler: le ipotesi teoriche della scienza dell'arte si dovranno orientare verso quella regione di senso dischiusa dall'intuizione estetica dell'opera, ma a sua volta l'intuizione estetica verrà affinata, arricchita e precisata dal lavoro ricostruttivo e speculativo della scienza dell'arte. Rilette alla luce di queste considerazioni giovanili, sia qui detto di passaggio, le celebri pagine del saggio su *L'eloquenza dei simboli* del 1950⁷, tutte giocate sull'unione di «trasparenza e oscurità» del simbo-

lo e sullo scopo «catartico» dello studio dei simboli, acquistano probabilmente uno spessore almeno in parte insospettato ⁸.

Ma il risultato più impegnativo della prima riflessione di Wind è senz'altro costituito dal saggio *Zur Systematik der künstlerischen Probleme* ⁹, con il quale Wind si inserisce, ma come vedremo in maniera fortemente problematica, nella scia aperta dai primi lavori teorici di Erwin Panofsky ¹⁰.

Detto in breve, Panofsky era pervenuto a ripensare la costruzione di un sistema di «concetti fondamentali della storia dell'arte» così da oscurare e rimpiazzare il progetto di Wölfflin, criticandone alla luce della propria prospettiva neokantiana l'implicita lettura psico-fisiologica dell'*a priori* ¹¹, e ponendo la questione relativa al *sensu* dei modi della raffigurazione artistica, ovvero al significato della variazione stilistica «considerato dal punto di vista delle determinazioni metafisiche fondamentali della creazione artistica» ¹². Questa visione, che squadernava dinanzi alla storia dell'arte l'esigenza di un nucleo fondativo «metastorico e metapsicologico» ¹³ dell'agire artistico, aveva condotto Panofsky a confrontarsi con il concetto di *Kunstwollen* e dunque con l'opera di Riegl.

Anche qui Panofsky si era aperto la strada a colpi di spada, rigettando decisamente ogni interpretazione psicologista del *volere artistico* e cogliendo in esso piuttosto un «oggetto metaempirico» ¹⁴ che dispieghi il senso immanente, unitario, del fenomeno artistico. Sulla base appunto di tale ipotesi costruttiva, risultava possibile immaginare un *sistema* concettuale i cui elementi andrebbero «concepiti come manifestazioni diverse di una comune tendenza di fondo, di una tendenza che, in quanto tale, *andrebbe* intesa appunto come il compito dei veri «concetti fondamentali della storia dell'arte»» ¹⁵. Pur senza ancora accingersi, nel 1920, alla formulazione di un simile complesso teorico, Panofsky lo aveva tuttavia nettamente caratterizzato come un sistema di «categorie valide *a priori*, le quali [...] si adattino al fenomeno artistico, quali criteri di determinazione del suo senso immanente» ¹⁶, ovvero appunto del *Kunstwollen*, trasfigurato direi alla luce della terminologia kantiana adottata da Panofsky. Riegl inoltre figurerebbe in questa prospettiva, notava ancora Panofsky, come «lo studioso che è andato più lontano nella determinazione e nell'applicazione dei concetti fondamentali di cui abbiamo parlato» ¹⁷, grazie all'elaborazione delle coppie concettuali «ottico»/«aptico» e «obiettivistico»/«soggettivistico».

Ben lungi dal sostituirsi alla ricerca storica e dal pretendere di determinare «un *rapporto causale di dipendenza* tra diversi fenomeni successivi nel tempo» un orizzonte di ricerca così concepito si volgerebbe «al *sensu unitario che può essere scoperto* come fenomeno artistico globale» ¹⁸, e dunque, come ben osservava la Ferretti, perverrebbe a fornire all'analisi storica «un fondamento di possibilità» ¹⁹.

«Il *volere artistico* [...] può essere colto solo a partire da categorie *a priori*, attraverso uno dei fenomeni stessi» ²⁰, osservava Panofsky nell'ultima parte

del saggio sul *Kunstwollen*, aprendo così per un verso a quella definitiva riformulazione del rapporto fra teoria e storia nella considerazione dell'arte che sarebbe stata argomento del densissimo saggio programmatico del 1925 e per l'altro verso mettendo l'ultimo sigillo all'incardinamento sistematico fra la questione del senso, del senso ultimo del fenomeno artistico, ovvero del *Kunstwollen* nei termini di Riegl, e la costruzione dei "concetti fondamentali" *a priori* della storia dell'arte.

È con questa poderosa ipotesi sistematica, con i suoi presupposti ermeneutici, le sue conseguenze storiografiche e le sue implicazioni sulla portata degli stessi concetti di teoria dell'arte, divenire storico, sistema, che Wind si misura.

Il giovanissimo studioso sceglie una strategia particolarmente fruttuosa: ponendosi all'ombra del suo giovane maestro e amico, del quale condivide senz'altro l'impostazione neokantiana, e collaborando alla tessitura di un sistema di "concetti fondamentali", Wind manifesta tuttavia una cura e una sobrietà particolare nella costruzione del retroterra storico e nella verifica concettuale: per ciò stesso si apriranno nel compatto impianto panofskiano significativi spazi di movimento, che puntualmente daranno luogo agli ulteriori sviluppi del pensiero di Wind. È quanto emerge sin dalle prime battute del saggio, in cui le procedure descrittive e comparative tipiche di Wölfflin vengono giudicate sostanzialmente estranee all'ipotesi che ci si accinge a verificare, e rinviate a un modello morfologico, di sostanziale derivazione goethiana: diagnosi che si potrebbe giudicare ancora oggi assai convincente, e che soprattutto faceva giustizia della troppo veloce appropriazione operata da Panofsky.

In presenza dunque di un'ambiguità o comunque di una sostanziale indeterminatezza negli usi terminologici, si pone il problema di una più esatta definizione della natura e dell'ambito di applicazione del concetto di "problema artistico", che viene anzitutto distinto da una mera procedura ricostruttiva/astrattiva mirante a determinare il compito che l'arte è chiamata a svolgere in una determinata situazione di fatto ²¹.

In contrapposizione alla determinazione astrattiva e necessariamente univoca di tale *vorkünstlerische Aufgabe*, i problemi artistici fondamentali andranno determinati per tutt'altra via e, in relazione a un'esigenza ben diversa, quella di rendere possibile l'interpretazione (*Deutung*, contrapposta alla mera descrizione, *Schilderung*, dei fenomeni) dell'opera d'arte, dovranno «avere un'origine *immanente-artistica*» ²² e manifestarsi come l'espressione concettuale di una struttura antinomica che trova la sua risoluzione effettiva solo nell'opera d'arte. La complessa argomentazione, che trae palesemente origine dalla splendida conclusione kantiana del saggio panofskiano del 1920 sul *Kunstwollen* ²³, trova in Wind uno sviluppo originalissimo, che converrà seguire con qualche attenzione: «Per concepire qualcosa come "prestazione artistica", la devo considerare in quanto soluzione di qualcosa di prima irrisolto, e cioè devo porre un conflitto che si rappresenti come "conciliato" nel fenomeno artistico. Poi-

ché però questo conflitto deve essere immanente-artistico, e tutto ciò che è artistico appartiene alla regione concreta-intuitiva, l'antitesi deve riferirsi a questa stessa sfera intuitiva. I principî che si trovano in reciproco contrasto non potrebbero dunque essere di carattere logico-concettuale. Reciprocamente però il *contrasto stesso* non può essere compreso altrimenti che *logicamente*, così come del resto la sua scoperta avviene solo a partire da motivi concettuali. Dunque deve esser posto *nel pensiero* il problema, la cui soluzione è da ritrovare soltanto *nel campo dell'intuitivo*»²⁴.

Panofsky, come già nel saggio sul *Kunstwollen*, sarà fundamentalmente interessato a due aspetti di questo che definirei un "sistema di antinomie", e cioè alla determinazione dei concetti fondamentali come coppie antinomiche (ottico/aptico ecc.²⁵) e alla visione dell'opera d'arte come soluzione, unica, individuale e intuitiva, a partire dalla quale si pone la questione stessa della determinazione antinomica dei problemi artistici²⁶. In tal senso si esprime anche Wind quando, poco più oltre, osserva: «Un "problema artistico" viene posto dal *pensiero della scienza dell'arte* alla *creatività artistica* – ma non in maniera tale che il problema *preceda* la soluzione, ma così che esso venga *cercato* a interpretazione della soluzione. Si dà quindi il caso paradossale che la soluzione è *data* [gegeben], il problema è *assegnato* [aufgegeben] – assegnato, perché la soluzione venga compresa *in quanto* "soluzione"»²⁷.

Ma su queste intenzioni prevale, in Wind, la tematizzazione di una ulteriore, e senz'altro più destabilizzante, antinomia; con le stesse parole di Wind, infatti, «un "problema artistico" sussiste dunque – come problema – sempre e solo per il *pensiero* della scienza dell'arte; e tuttavia è un problema *artistico* e non un problema *di pensiero*»²⁸. Si mette dunque in luce l'aporia costituita dal passaggio dalla regione del pensiero, della logica e delle condizioni di validità ad essa peculiari, ad una regione differente, quella appunto del fenomeno artistico, dell'intuitivo. Intesa in questo modo, l'opera d'arte rappresenta più radicalmente, come Wind non mancherà di cogliere già nel testo di una conferenza del 1926, «la risposta a una domanda che noi abbiamo sì posto in forma logica, alla quale non possiamo però rispondere con strumenti logici»²⁹. Si imporrà dunque l'esigenza di una mediazione fra l'ambito logico e quello intuitivo che implichi, tuttavia, il paradosso che una tale mediazione sia in grado, per così dire, di retroagire attivamente sulle stesse condizioni di sistema individuate dal pensiero logico³⁰.

Senza ancora aprire esplicitamente a tali conseguenze, Wind si limita per il momento sul piano descrittivo a consolidare l'impianto logico proposto, evidenziando la natura *riflessiva* dell'indagine sui "problemi artistici" e il carattere *speculativo* della connessa procedura metodologica, in contrapposizione appunto alle procedure astrattive proprie dell'indagine preliminare operata per via ricostruttiva³¹.

È nel confronto con il lavoro critico di Riegl, tuttavia, che si misura, per Wind come per Panofsky, la tenuta e la portata applicativa del nuovo modello

d'indagine. Fino a questo momento, come si è visto, Wind ha contrapposto infatti l'interpretazione alla mera descrizione e ha sviluppato le prime implicazioni del modello interpretativo "speculativo"; rileggere Riegl significa allora confrontarsi con il problema dello sviluppo storico dell'arte, e pensarne la rilevanza sistematica, l'impatto sulla nozione stessa di sistema. Anzitutto, si chiede Wind, le antinomie oggetto dell'analisi di Riegl hanno solo una funzione sistematica, o non delineano piuttosto i fattori di uno sviluppo storico? I "problemi artistici" non costituiscono quelle «determinazioni che servono non tanto all'interpretazione dei fenomeni *in quanto tali*, quanto piuttosto all'interpretazione del loro *sviluppo*»³²?

Così intesi, i problemi artistici, appunto nella loro formulazione antinomica, staranno a indicare uno sviluppo artistico immanente, e ciò proprio perché non faranno più riferimento, come ancora avveniva in Wölfflin, a un ordine di spiegazioni di natura psicologica, ma serviranno a definire in senso stretto una logica dello sviluppo: «è piuttosto la *logica* nella sequenza *degli stessi "problemi artistici"* che dà il suo senso allo sviluppo; ogni nuova "soluzione" provoca necessariamente nuovi "problemi", e così proprio a partire dalla logica viene compresa la *forma individuale* del decorso»³³. Le critiche rivolte a Riegl, osserva Wind, hanno regolarmente mancato il bersaglio proprio perché hanno frainteso in senso empirico-psicologico un processo che è invece di natura logica e ideale: i problemi artistici sono *Idealgebilde*, la considerazione della loro sequenza e delle soluzioni cui di volta in volta danno luogo mette capo alla costruzione di uno sviluppo logico immanente dei fenomeni artistici, considerati essi stessi come *contenuti ideali*³⁴. Le conseguenze di questo assetto non sono di poco momento: nell'essenziale è il sistema stesso che rivela una sua interna dimensione storica, ma tale dimensione storica *ideale*, che Wind risolutamente distingue dalla «legalità di un *decorso reale*»³⁵, perfettamente si incarna nel *logos* che regge lo sviluppo dei problemi artistici, ove di volta in volta a determinati problemi seguono determinate risposte, e quelle soluzioni provocano a loro turno nuove formulazioni delle antinomie.

Notoriamente però, prosegue Wind, le formulazioni adoperate da Riegl rimangono spesso invischiare nella *koiné* psicologista di fine Ottocento: la migliore garanzia del carattere ideale e non psicologico che va attribuito ai problemi artistici sarà allora costituita dalla netta contrapposizione che Riegl stesso opera fra essi e il *Kunstwollen*, concepito come una *forza reale* di carattere psicologico: «appartiene alla sua essenza il fatto di non essere determinato attraverso condizionamenti esterni di alcun genere, e dunque nemmeno attraverso i problemi artistici. I problemi – così potremmo concluderne – non agiscono sul *Kunstwollen*, costituiscono solo substrutture ideali che si edificano per cogliere a partire da esse il *Kunstwollen* corrispondente. Riegl costruisce la "posizione del problema" per *commisurare ad essa* il *Kunstwollen*, non per *dedurlo da essa*»³⁶.

Il pensiero di Riegl assume così a giudizio di Wind un peculiare dualismo,

in quanto interamente attraversato da una *Spaltung*, dalla netta scissione fra la *logica* di sviluppo immanente dei problemi prima lumeggiata e il procedimento dinamico, di natura psicologica, del *volere artistico*, colto come quella «forza, che di volta in volta produce causalmente ³⁷ le soluzioni», rispondendo ad un proprio *telos*: «il *Kunstwollen* ha i propri *obiettivi*, le proprie *protensioni*» ³⁸.

Wind è perfettamente cosciente della portata dei risultati raggiunti nella forma di un sobrio commentario a Riegl: se l'impianto sistematico ne risulta infatti per così dire definitivamente certificato – e si tratterà ora, come Wind stesso si accinge a fare, di sfogliarne le implicazioni con una metodologia sempre più attenta ai limiti fra momenti *a priori* e *a posteriori* – a far problema sarà adesso la legittimità del gesto con cui Panofsky aveva coordinato fra loro, come si è visto, il piano sistematico e l'interrogazione sul senso ultimo del fenomeno artistico.

Wind nota infatti come i continuatori del progetto di Riegl abbiano sempre finito con il togliere, ora in maniera inavvertita, ora con piena coscienza, tale dualismo. Una rimozione inavvertita sarebbe quella propria del versante psicologista ed empirista degli studi storico-artistici, mentre con la variante idealista le cose andrebbero ben diversamente: «Il perfezionamento logico ebbe luogo allorché si trasferì con piena coscienza il *Kunstwollen* dalla sfera dell'«efficacia» psicologica alla regione del «significato» teoretico. *Kunstwollen* – non doveva essere la forza reale che produce la soluzione, ma il «senso» ideale della soluzione stessa ³⁹. Ma così il *Kunstwollen* e i «problemi artistici» dovevano ritrovarsi insieme nella stessa sfera ideale. Per la scoperta di entrambi dovevano essere determinanti le stesse condizioni. Ed effettivamente troviamo in Panofsky per la prima volta l'esigenza e lo sviluppo di quel metodo che prima abbiamo caratterizzato come «riflessione speculativa»» ⁴⁰.

Nel momento in cui troverà necessario revocare in dubbio questa complicità e riconoscere radicalmente aperta ai differenti ordini *storici* dell'esperienza e della memoria la regione del senso, Wind sarà già virtualmente fuori della prospettiva neokantiana dei suoi maestri, e acquisterà forma una diversa, e in definitiva inconciliabile, ricezione della lezione di Warburg.

Per il momento intanto, Wind ritiene di poter certificare che il riconoscimento del carattere ideale dei problemi artistici autorizzi a «non darsi altri pensieri attorno al significato specificamente storico che essi acquistano nelle argomentazioni di Riegl» ⁴¹, maniera disinvolta e involuta al tempo stesso per giungere a una più franca «eliminazione del punto di vista storico» ⁴² che lascerebbe intatto il *Grundfaktum* sistematico. La scommessa si gioca adesso del tutto su questo piano sistematico, fulcro del discorso sull'arte diviene la deducibilità *a priori* di un sistema di concetti fondamentali. Che ci si muova nella sfera ideale, e non in quella empirica della descrizione morfologica degli oggetti artistici e della loro comprensione psicologica è per Wind asserzione inseparabile dallo stesso carattere problematico e antinomico dei concetti fondamentali: un determinato *ordine intuitivo* si contrappone a un altro solo appunto *ideal-*

mente, solo andando al di là del singolo caso concreto ed attingendo una contrapposizione di principî in quanto tale *latente* ⁴³ nel singolo fenomeno. Ciò vale anzitutto per la famosa coppia oppositiva ottico/aptico, che perviene ad acquistare un carattere autenticamente problematico solo quando venga posta in relazione al concetto del “concretamente intuitivo”, la cui funzione è quella di permettere di cogliere il carattere fondamentale dell’artistico proprio entrando in contrapposizione al “puramente intuitivo”. Ciò che distingue il primo concetto dal secondo è la *pienezza del sensibile* in contrapposizione alla *forma* come condizione dell’intuitivo: “Pienezza” e “forma” devono dunque congiungersi per costituire la regione dell’artistico in generale» ⁴⁴, e costituiscono in tal modo la coppia oppositiva fondamentale, vera e propria «premessa a priori dell’esistenza dei problemi artistici» ⁴⁵, secondo l’espressione di Panofsky, che riprenderà le idee del suo allievo, come è noto, nel saggio *Sul rapporto tra la storia dell’arte e la teoria dell’arte*, integrando tale contrapposizione di carattere ontologico con la contrapposizione metodologica fra tempo e spazio ⁴⁶.

La contrapposizione fondamentale fra pienezza sensibile e forma acquista tuttavia un senso specifico in relazione all’arte figurativa solo allorché si configuri tramite coppie oppositive che si riferiscano appunto alla sfera del visivo; in questo senso gli ordini intuitivi individuati da Riegl riacquistano tutta la loro valenza descrittiva: «Nel fenomeno non è possibile trovare alcun *assoluto* valore tattile, alcun *assoluto* valore ottico; [...] solo la loro *congiunzione* compone una figura concretamente intuitiva» ⁴⁷. Come poi avverrà in Panofsky, questo primo schema di articolazione del visivo si completa con il riferimento ai valori spaziali (superficie e profondità) e a quelli della composizione (suddivisione e fusione) e con alcune considerazioni sulla molteplicità di “problemi speciali” che di volta in volta nascono dalle soluzioni cui danno luogo le principali coppie oppositive ⁴⁸.

La costruibilità di questo sistema di opposizioni vale però ancora solo a riaffermare il risultato già anticipato: «ogni problema *storicamente determinato* si lascia ricondurre [...] a un problema *sovrastorico*, ogni polarità *storico-evolutiva* a una polarità *sistemica*» ⁴⁹.

Resta ancora da fondare la possibilità stessa di un’indagine problematica, occorre cioè portare la riflessione sul piano trascendentale, ritornando anzitutto a un chiarimento sulla forma antitetica dei problemi, e soprattutto occorre mostrare come tale antitetica sia qualcosa di peculiare all’arte. Anche qui è abbastanza palese il riferimento kantiano del discorso di Wind: la riflessione trascendentale «contiene la ragione della possibilità del paragone oggettivo delle rappresentazioni fra di loro» ⁵⁰; ne segue l’elaborazione di una topica trascendentale ⁵¹, ovvero, come traduce Wind interessato alla specificità dell’artistico, l’esigenza di uno «schema regionale» che assegni il luogo (“Ort”) in cui si gioca l’antitesi fra gli ordini intuitivi ⁵². A questo punto si possono reinvestire all’interno della macchina argomentativa messa a punto i risultati precedentemente raggiunti. Pienezza sensibile e forma costituiscono la «forma della tensione» ⁵³

comune a tutti i problemi artistici, e si tratta di una polarità di carattere specificamente artistico nel senso che essa potrà eventualmente essere presente in altre regioni del pensiero, ma solo nel campo dell'arte svolge la funzione di «correlazione categoriale fondante»⁵⁴, ovvero consente di cogliere l'*unità di senso* del fenomeno artistico.

È però soltanto nella concretezza della sfera intuitiva che questo processo può trovare compimento, e questa è appunto la funzione dello schema regionale, che ci mostra i luoghi cui si applicano le categorie. Alle tre coppie oppositive fondamentali (ottico/aptico, valori di superficie e di profondità, valori di suddivisione e fusione della composizione) andrà adesso riconosciuta con chiarezza la funzione di elementi di un sistema regolato di articolazioni che Wind caratterizza sul modello del linguaggio verbale⁵⁵.

Tuttavia queste articolazioni del visivo, osserva con grande finezza Wind, non contengono ancora in sé nulla di "oggettuale", e solo ad un livello ulteriore, quello della *relazione raffigurativa*, ci si propone il «fenomeno visivo di una "cosa"»⁵⁶ e dunque il concreto oggetto fenomenico. Il quale appare anzitutto nella singolarità delle proprie qualità visive, singolarità che però è concettualmente leggibile solo in rapporto con la rappresentazione schematica della forma. Schema e qualità singolare costituiscono dunque gli elementi articolativi di partenza di un nuovo modello analitico, nei confronti del quale la "topica trascendentale" si trova di fronte un compito ancora più delicato; non si tratterà più di individuare solo coordinate regionali-spaziali, ma differenti *modi di essere* ("Seins-Arten"): laddove infatti lo schema formale ha carattere ideale, il momento singolare delle qualità visive è qualcosa di reale, è «effettivamente presente»⁵⁷. L'oggetto artistico si trova allora «in una zona intermedia fra i due mondi»⁵⁸, attraversato, per così dire, da infinite possibili proporzioni fra il momento ideale e quello reale. La conciliazione dei due modi di essere è compiuta solo nel classico, diversamente si avrà un prevalere del momento ideale o di quello reale: Wind, qui come sempre più spesso nell'ultima parte del saggio, si riferisce all'assetto storico sperimentato da Riegl⁵⁹ e in particolare prende in esame il momento egizio, il classico e l'impressionismo. Proprio in riferimento a questo assetto storico si lascia comprendere la costruzione della terza coppia antitetica: mentre infatti la rappresentazione schematica della forma tenderà a generare un effettivo isolamento delle forme (l'esempio è l'arte egizia), le qualità singolari tenderanno a disporsi in un *continuum* o addirittura a realizzare una fusione fra le forme degli oggetti (impressionismo).

Se l'analisi delle articolazioni "linguistiche" del visivo trovava il suo compimento nella concretezza dell'oggetto fenomenico cui apriva la relazione raffigurativa, sarà adesso necessario un ulteriore passaggio⁶⁰ per mostrare come l'oggetto fenomenico si apra al mondo attraverso la *relazione espressiva* in cui gli elementi rappresentativi si pongono nei confronti della "vita" e del "sentimento". Anche in questo caso Wind⁶¹ individua tre coppie oppositive (fissazione e animazione, oggetto e soggetto, isolamento e fluire vitale), che di nuo-

vo ripropongono a un livello superiore di analisi le articolazioni già note. Non lo seguiremo nei dettagli in quest'ultimo tassello della sua costruzione sistematica, per limitarci ad alcune osservazioni conclusive di ordine più generale.

In primo luogo una domanda, forse meno oziosa di quel che sembra: che fine ha fatto, nell'analisi di Wind, il *Kunstwollen*? Voglio dire, il nucleo problematico espresso tramite il riferimento al *Kunstwollen*? La scelta di allineare, coordinare i problemi artistici e il *volere artistico* era funzionale, nell'analisi di Panofsky, alla posizione della questione fondamentale relativa al *sensu ultimo* del fenomeno artistico. Non ad altro tenderà, nel saggio del 1925 su storia e teoria dell'arte, la costruzione stessa di una scienza interpretativa dell'arte: «cogliere lo “stile nel suo senso interno”, ovvero il “volere artistico”, che non può essere inteso né come una somma di proprietà sensibili né come un aggregato di criteri stilistici, bensì esclusivamente come un'unità che sta *all'interno o al di sopra dei principi di raffigurazione*»⁶². Si pone in Wind un'analoga “questione del senso”? Ebbene, di tale questione per un verso sembra farsi carico l'antitetica fondamentale fra *plenum* e *forma*, proprio per la sua funzione di «correlazione categoriale fondante»⁶³, grazie alla quale l'opera d'arte smette di essere un “mero aggregato” e diventa unità di senso per l'indagine scientifica sull'arte. Si è però visto come proprio nel momento in cui sviluppava queste considerazioni Wind avesse avvertito la necessità di affermare che la deduzione a priori operata non era sufficiente e doveva essere compiuta dallo schema regionale, e dunque in sostanza da quel “ventaglio” di nove coppie oppositive cui a lungo ci siamo interessati. Si spiega così quella sorta di postilla generale⁶⁴ in cui Wind torna a considerare i rapporti fra *relazione raffigurativa* e *relazione espressiva*. Tanto l'uno quanto l'altro tipo di relazione «si prefigge uno *scopo* univocamente determinato»⁶⁵ – osserva Wind con un lessico che riprende implicitamente ma inequivocabilmente proprio le considerazioni relative al *Kunstwollen* – indirizzandosi, nel primo caso, dalle qualità singolari del fenomeno allo schema generale, nel secondo invece svolgendosi dalla fissità della formula al sentimento vivente. Queste direzioni di sviluppo, lette alla luce dell'antitetica fondamentale, sono allora riportabili rispettivamente alla forma e alla pienezza sensibile, determinando un'ulteriore e riassuntiva polarità fra primato della raffigurazione e primato dell'espressione.

Il senso dell'artistico sta allora per Wind nella tensione tra forma e sensibilità, tra raffigurazione ed espressione, e ogni volta si ripropone come incontro fra le due prospettive contrastanti. Un momento particolarmente indicativo di questa *tensione* è rappresentato dalle considerazioni dedicate alla polarità fra fissità e animazione nell'espressione della vita: «il sentimento – osserva Wind – per essere mimicamente esprimibile deve condensarsi in una certa formula [...] solo dalla congiunzione di entrambe, dal contrasto fra animazione e fissità, deriva una forma sentimentale in grado di esprimersi»⁶⁶. L'incontro con le *Pathosformeln* warburghiane segnerà l'apertura di questa “fortezza metodologica” alle correnti della storia e dell'esperienza.

¹ Questo breve studio è parte di una ricerca più ampia di prossima pubblicazione dedicata ai rapporti fra storia e sistema nella costruzione della storia dell'estetica.

² Con cui si laureò nel 1922 con una dissertazione dal titolo *Ästhetischer und kunstwissenschaftlicher Gegenstand. Ein Beitrag zur Methodologie der Kunstgeschichte*, da cui trasse successivamente il ponderoso articolo *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, in "Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft", 18, 1925, pp. 438-86, un contributo fondamentale cui nell'essenziale dedichiamo l'analisi che segue.

³ Che lo seguì per la tesi con cui nel 1930 conseguì l'abilitazione: *Das Experiment und die Metaphysik*, pubblicata a Tübingen solo nel 1934, quando già Wind aveva lasciato la Germania nazista, e recentemente riedita dalla Suhrkamp, Frankfurt/Main 2001.

⁴ A lui si deve notoriamente, tra le altre cose, l'organizzazione del trasferimento della Biblioteca Warburg in Inghilterra nel 1933, il saggio *Il concetto di Kulturwissenschaft in Warburg e il suo significato per l'estetica* (ora in italiano in Idem, *L'eloquenza dei simboli*, Milano 1992, pp. 37-56), che svolse un ruolo importantissimo per la ricezione del pensiero di Warburg, nonché la cura della *Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike. Erster Band*, Leipzig/Berlin 1934, per la quale curò parecchie recensioni e scrisse una introduzione oggi riedita in appendice a *Das Experiment und die Metaphysik*, cit., pp. 235-53.

⁵ Cfr. E. Wind, *Contemporary German Philosophy*, in "The Journal of Philosophy", 22, 1925, pp. 477-93 e 516-30.

⁶ Idem, *Theory of Art versus Aesthetics*, in "The Philosophical Review", 34, 1925, pp. 350-59.

⁷ Idem, *L'eloquenza dei simboli*, in Idem, *L'eloquenza dei simboli*, ed. it. cit., pp. 3-7. Nello stesso senso anche Idem, *Arte e anarchia*, ed. it. Milano 1997³, specie pp. 75-92.

⁸ In maniera piuttosto semplicistica si è talvolta affermata una lettura riduttiva del ruolo di Wind nella storiografia artistica novecentesca: si veda ad es. il peraltro splendido volume di Ph.-A. Michaud, *Aby Warburg et l'image en mouvement*, Paris 1998, pp. 73-77, che formula quasi *en passant* una stroncatura pesantissima del lavoro di Wind.

⁹ Cit. Fra le non numerose letture di questo saggio ricordiamo in particolare le significative considerazioni in S. Ferretti, *Il demone della memoria*, Casale Monferrato 1984, pp. 206-07; G. Carchia, *Arte e bellezza*, Bologna 1995, pp. 97-104; e infine alcuni accenni in A. Pinotti, *Il corpo dello stile*, Palermo 1998, p. 243.

¹⁰ E. Panofsky, *Das Problem des Stils in der bildenden Kunst* (1915) e *Der Begriff des Kunstwollens* (1920), ora entrambi in Idem, *Deutschsprachige Aufsätze*, vol. II, Berlin 1998, pp. 1009-18 e 1019-34; in italiano con i titoli *Il problema dello stile nelle arti figurative* e *Il concetto del "Kunstwollen"* in Idem, *La prospettiva "come forma simbolica" e altri scritti*, Milano 1999¹³, pp. 145-77. Il riferimento all'ed. originale è reso necessario da qualche svista della traduzione italiana, nonché dall'ampio dibattito europeo che attorno a questi testi si è sviluppato negli ultimi anni. A prescindere dai più generici riferimenti di U. Kultermann, *Storia della storia dell'arte*, Vicenza 1997 (ed. or. 1990) e di H. Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte. Eine Revision nach zehn Jahren*, München 2002², penso all'ed. it. di M. A. Holly, *Panofsky e i fondamenti della storia dell'arte*, Milano 1991 e soprattutto a G. Didi-Huberman, *Devant l'image*, Paris 1990, specie pp. 107-68. Fra le interpretazioni italiane dei saggi teorici di Panofsky mi sono riferito in particolare ai saggi già cit. di Silvia Ferretti, Gianni Carchia e Andrea Pinotti. Nella stessa annata della "Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft" in cui apparve il saggio di Wind, Panofsky pubblicò il suo decisivo lavoro *Über das Verhältnis der Kunstgeschichte zur Kunsttheorie*, ora in E. P., *Deutschsprachige Aufsätze*, vol. II, cit., pp. 1035-63, trad. it. *Sul rapporto tra la storia dell'arte e la teoria dell'arte*, in Idem, *La prospettiva*, cit., pp. 178-214. Fra i due lavori si istaura un dialogo molto significativo, di cui si dirà nel seguito.

¹¹ Impostazione teorica che costituisce uno dei legami più significativi fra Wölfflin e Fiedler, e uno dei punti in cui più netta è la cesura fra questi e gli studiosi dell'università di Amburgo. Su questo aspetto della questione rinvio a G. Boehm, *Einleitung*, in K. Fiedler, *Schriften zur Kunst*, vol. I, München 1991², pp. xlv-xcvii e A. Pinotti, *Il corpo dello stile*, cit., pp. 64-67.

¹² E. Panofsky, *Das Problem des Stils in der bildenden Kunst*, cit., p. 1017, trad. mia, l'inciso manca nella trad. italiana.

¹³ Idem, *Il problema dello stile nelle arti figurative*, cit., p. 155.

¹⁴ Così riassuntivamente in apertura di Idem, *Sul rapporto tra la storia dell'arte e la teoria dell'arte*, cit., p. 178.

¹⁵ Idem, *Il concetto del "Kunstwollen"*, cit., p. 167, adattata.

- ¹⁶ Ivi, p. 169.
- ¹⁷ Ivi, p. 170.
- ¹⁸ Ivi, p. 171.
- ¹⁹ S. Ferretti, cit., p. 183.
- ²⁰ E. Panofsky, *Il concetto del "Kunstwollen"*, cit., p. 172.
- ²¹ E. Wind, *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, cit., p. 439: «La superficie di una parete di determinate dimensioni in un determinato spazio deve essere dipinta con colori di una determinata combinazione! Oggetto della rappresentazione deve essere una battaglia. [...] Si astrae dal particolare fenomeno sensibile dell'opera d'arte compiuta e si determina solo la tecnica in quanto tale (affresco), la scelta del motivo (rappresentazione di battaglia) e simili momenti generali. Le più diverse figurazioni concrete si possono poi porre in relazione con queste astrazioni». In tal senso la «vorkünstlerische(r) Aufgabe» è piuttosto un «compito preliminare alla comprensione dell'artistico», appunto da cogliere per via ricostruttiva e astrattiva, che non un «compito preliminare dell'artista» come lo intende S. Ferretti, cit., p. 206.
- ²² E. Wind, *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, cit., p. 439.
- ²³ E. Panofsky, *Il concetto del "Kunstwollen"*, cit., p. 174: «l'arte non è [...] una manifestazione soggettiva di sentimenti oppure una occupazione esistenziale di determinati individui, bensì uno scontro realizzante e obiettivante, mirante a risultati definitivi, di una forza plasmatrice e di un materiale che va plasmato». Cfr. in proposito S. Ferretti, cit., pp. 183-84.
- ²⁴ E. Wind, *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, cit., p. 440.
- ²⁵ Cfr. E. Panofsky, *Sul rapporto tra la storia dell'arte e la teoria dell'arte*, cit., p. 179: «Per "concetti fondamentali" della scienza dell'arte [...] intendiamo coppie di concetti[...] nella cui struttura antitetica si esprimono i "problemi fondamentali" a priori dell'operare artistico».
- ²⁶ Così, oltre che nel saggio del 1925 poc'anzi citato, anche in *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, nuova ed. it. Firenze 1996, ad es. pp. 78-79 e nota 38, p. 141.
- ²⁷ E. Wind, *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, cit., p. 440.
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ E. Wind, *Experiment and Metaphysics*, trad. tedesca in appendice a Idem, *Das Experiment und die Metaphysik*, cit., p. 218.
- ³⁰ Si tratta appunto del problema di partenza della conferenza appena citata e poi della tesi di abilitazione; la soluzione di tale "paradosso" condurrà Wind fuori delle coordinate propriamente kantiane impostate da Panofsky.
- ³¹ E. Wind, *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, cit., pp. 440-41.
- ³² Ivi, p. 442.
- ³³ Ivi, p. 443.
- ³⁴ Ivi, p. 444.
- ³⁵ Ivi, p. 443.
- ³⁶ Ibid.
- ³⁷ Traduco così il verbo "bewirken", in cui è presente sia il "produrre" sia il "causare".
- ³⁸ Per questo passo e il precedente, ivi, p. 444.
- ³⁹ Qui Wind cita esplicitamente il saggio di Panofsky sul *Kunstwollen*.
- ⁴⁰ E. Wind, *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, cit., pp. 444-45.
- ⁴¹ Ivi, p. 445. Corsivo mio.
- ⁴² Ivi, p. 446.
- ⁴³ Ibid.
- ⁴⁴ Ivi, p. 448.
- ⁴⁵ E. Panofsky, *Sul rapporto tra la storia dell'arte e la teoria dell'arte*, cit., p. 180.
- ⁴⁶ Wind dedica una nota (E. Wind, *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, cit., p. 461) a questa integrazione operata da Panofsky, facendone proprie le implicazioni metodologiche e sistematiche.
- ⁴⁷ Ivi, p. 449.
- ⁴⁸ Ivi, pp. 451-58. Cfr. in proposito anche E. Panofsky, *Sul rapporto tra la storia dell'arte e la teoria dell'arte*, cit., pp. 181-90. Comune ai due autori è anche la scelta della contrapposizione colonna/parete come esemplificazione della natura dei problemi artistici "speciali".
- ⁴⁹ E. Wind, *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, cit., p. 458.
- ⁵⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, ed. it. Bari 1991⁶, *I Anal. trasc., Lib. II, Appendice*, p. 215.

⁵¹ Ivi, p. 218-19. Mediante le procedure di paragone proprie della riflessione trascendentale si determina il luogo che spetta a ciascun concetto, ovvero «non vien rappresentato l'oggetto in ciò che ne costituisce il concetto (quantità, realtà), ma solo il paragone delle rappresentazioni, che precede al concetto delle cose, in tutta la sua varietà».

⁵² E. Wind, *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, cit., pp. 458-62.

⁵³ Ivi, p. 458.

⁵⁴ Ivi, p. 460.

⁵⁵ Semplifico un po' la lettera del discorso di Wind, che parla di *articolazioni* solo in riferimento alla prima coppia, cui poi si aggiunge il problema della *spazialità* e quello della *composizione*; l'esito è però con chiarezza quello che adesso occorre esaminare: si pone il problema del passaggio da questa prima soglia di descrizione del visibile alle vere e proprie funzioni "rappresentative" ed espressive dell'immagine.

⁵⁶ Ivi, p. 464.

⁵⁷ Ivi, p. 466.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ad esempio nelle due versioni della *Grammatica storica delle arti figurative*, ed. it. Bologna 1983.

⁶⁰ E così, nota Wind, si compie anche un ulteriore allontanamento dal "puramente visivo", che era già relativizzato entro un ordine più generale nel caso del fenomeno visivo; adesso il sentimento non ha più alcuna relazione diretta con il visibile. Cfr. E. Wind, *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, cit., p. 467.

⁶¹ Ivi, pp. 467-71.

⁶² E. Panofsky, *Sul rapporto tra la storia dell'arte e la teoria dell'arte*, cit., p. 203.

⁶³ E. Wind, *Zur Systematik der künstlerischen Probleme*, cit., p. 460.

⁶⁴ Ivi, pp. 473-74. Si tratta in sostanza della vera conclusione dell'articolo, cui segue un *excursus* critico (pp. 474-86) sulla metodologia di alcuni storici dell'arte coevi.

⁶⁵ Ivi, p. 473.

⁶⁶ Ivi, p. 467.

Anna Maria Treppiedi

Il gioco dell'interprete *intorno* al paradosso del pensare

Ma ditemi, fratelli, che cosa sa fare il fanciullo, che neppure il leone era in grado di fare? Perché il leone rapace deve anche diventare un fanciullo? Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì.

Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* ¹

1. *L'esperienza del pensiero, gioco dell'anima*

1.1 Divino è questo fanciullo, l'eterno *gioco* del tempo e della vita, il movimento ininterrotto di un fare e disfare cui soltanto *l'irresistibile desiderio* ² generato negli abissi dell'anima può dare senso e compimento, cioè espressione adeguata: l'ambigua semplicità di un nome o di un intreccio di nomi, Dioniso, Ermete, Eros, che aprono e insieme custodiscono nella sua oscurità e inafferrabilità un mondo intessuto di fatti e passioni, di pensieri balenanti e di parole avvicendantisi in un *giro* che in questo modo non si interrompe e torna sempre di nuovo a provocarci, a costringerci quasi al domandare. Perché il domandare è innanzitutto *sapere di non sapere*, quell'assaporare la vertigine di un *non*, nel quale desistiamo dalla volontà ostinata di chiedere ragione e fondamento del movimento che ci avvolge quando pensiamo, e dunque dalla pretesa di pensare per esso un concetto che ne farebbe un gioco governato da una regola fissata in anticipo, e ci affidiamo alla natura stessa del gioco, anticipazione di ogni senso, eccedenza di movimento da cui la fermezza del soggetto è travolta, da cui è spiazzato qualsiasi tentativo di porre limiti e definizioni, di approntare strumenti di comprensione e di assoggettamento di una realtà, che è incomprendibile innanzitutto perché ci comprende anticipatamente, secondo una forza che, propria delle realtà e delle questioni di origine, ci chiama in causa.

1.2 Questo scenario si apre al compimento del pensiero metafisico, su quella linea in cui, ribadendo e suggellando la fine, per un istante ancora – ma allora per un tempo che non è misurabile dal tempo stesso, ma dal colpo d'occhio (*Augenblick*) che cattura l'inizio, e *per tutto il tempo* che può conseguire – ci abbandoniamo ad una oscillazione che nessun soggetto “logico” trattiene e imbriglia, ma che soltanto il soggetto “fisico”, la fisicità di un sostrato, di un fondo o forse di uno sfondo che non è possibile sradicare, è in grado di sostenere.

1.3 Domandare ragione o le ragioni di sé a questo movimento, interrogarsi sulla verità di ciò che già è, significa, come vuole farci intendere Heidegger, non tanto tornare a chiedere “*tì esti*”, quanto piuttosto “*tis esti*”, fino a includere il soggetto in quel movimento di pensiero e di esposizione della verità (ma di corrispettivo velamento), e dunque in quel cammino della filosofia, che solo in apparenza scorre indifferente alla realtà del soggetto e invece in realtà lo ha già da sempre giocato.

Tra i fatti e le parole impercettibilmente, ma inesorabilmente, si insinuano allora *tà pathèmata* - così Aristotele nel *De Interpretatione* ³ - ovvero *die Stimmungen*, come inevitabilmente Heidegger *traduce* ⁴; immagini, figure di un sentire che chiede per sé parola, un segno che significhi, un'espressione non dimentica del senso lungo il quale si è andata formando – fino ad emergere in un suono, o anche soltanto nel silenzio di un dire che si ritrae e si trattiene in sé – un'esperienza di pensiero da cui questo dire si sente piuttosto compreso e come sopravanzato.

2. Il domandare della filosofia e la consegna di un gioco

2.1 Accade così che Ermete sia invocato come nome divino di «un gioco del pensiero che è più vincolante del rigore della scienza» ⁵ e che in questo stesso senso il divino fanciullo di Eraclito e di Nietzsche divenga traccia per un pensare che insiste sulla necessità del domandare e del tornare a domandare (*Er-fragen*), perché non si spezzi la catena dell'ascolto: ascolto dell'Essere e possibilità conseguente dell'annuncio, assunti da un pensare che non nasconde la sua indigenza (*die Not*), il suo scoprirsi senza via, in aporia, nei confronti di una controversia, la questione metafisica dell'essere dell'ente (*die Sache des Denkens*), che dispiegandosi storicamente, ha già conseguito risoluzione nel pensiero hegeliano del compimento e più ancora in quel dire estremo di Nietzsche che, addossandosi il peso del giudizio su di essa, l'ha dissolta nell'urgenza di un *oltrepassamento* e dunque di un passaggio, contro il quale il suo esistere inseparabilmente dal suo dire si infrange.

Dunque *il gioco* è già in atto, il gioco dell'*a-lètheia*, dell'essere che ritraendosi, lascia apparire l'ente; un gioco che in un certo senso sembra essersi già consumato senza lasciare spazio a un pensare che sia altro dal rappresentare

l'ente. Anzi, proprio nell'imbattersi in questo gioco per un certo verso già condotto a termine, il pensiero si sgomenta, scoprendosi determinato, già destinato all'ovvietà dell'essere e alla rappresentabilità dell'ente, e dunque già compromesso nel dispiegarsi storico della filosofia e nella sua fine come gioco del "primo inizio".

Perciò domandare, laddove parrebbe non esserci più spazio per il dire e il pensare l'essere dell'ente, arrischiare la domanda sull'essenza, dove ciò che vige è piuttosto la brutalità di un dato di fatto ormai consumato, la fine della metafisica, e la conseguente condizione di indigenza speculativa che affligge il nostro tempo, significa non potere rimanere acquiescenti né al fatto della metafisica compiuta, né a quello della mancanza di filosoficità del pensiero attuale, e "sorprendere" per così dire il già stato e il già determinato "alle spalle", costringendolo a dire e svelare di sé qualcosa di essenziale.

La domanda sorprende la filosofia nel momento in cui essa non sa più di se stessa e, immemore e manchevole, deve nei confronti di quella domanda che riguarda la sua essenza rispondere, ovvero pronunciare di rimando una parola che è il suo stesso nome ⁶: *philo-sophia*, quello che il pensiero greco delle origini le ha assegnato come espressione della sua essenza e come inizio di un cammino che arrivando fino a noi attua una consegna che ci induce appunto a domandare, fino ad attribuire al pensare, anche se in un senso più originario (perché fatto ormai più capace di movimento in direzione dell'origine, proprio dalla distanza, cioè dalla lunghezza e dall'esperienza del cammino già percorso) quell'identità che consiste appunto nel ricercare l'essenza.

La domanda, o piuttosto questo domandare che insiste sugli oggetti noti e in un certo senso già archiviati del pensiero filosofico (l'essere, l'essenza, la verità, lo stesso nome "filosofia"), accerchia la filosofia, dissoda tutt'intorno ad essa un terreno reso impraticabile proprio dalla desuetudine del pensare e apre un varco, un passaggio (*Zuspiel*) e una possibilità di prosecuzione del cammino, ovvero di ripresa del gioco e del movimento, verso "un altro inizio".

2.2 Il domandare si scopre così capacità non esaurita dal destino storico della filosofia, anzi in certo modo custodita proprio dalla sua riserva originaria di problematicità, fino a costituire per il filosofo postmetafisico la stessa possibilità di riappropriarsi del gioco per non limitarsi a subirlo, e di rilanciarlo in un senso che pretende di "sfondare" la logica del fondamento e del chiedere ragione, esibendo semplicemente la potenza priva di fondamento e di limite dell'*origine* e, in questo, la disponibilità di uno spazio di movimento, in cui il pensiero, a lungo inquieto e incalzato dalla sua questione, non può che trattenersi e sostare.

In questo senso, e cioè nel senso della necessità per il pensiero di "corrispondere" ad un gioco già iniziato, perché il suo *essere giocato* possa continuare a significare un *giocare ancora*, riconoscere il primo inizio è per Heidegger scorgere già in esso, quasi nelle sue viscere, la necessità dell'altro inizio, cioè guardare alla possibilità di una "collocazione originaria" (*Erörterung*) del pen-

siero proprio nell'*a-lètheia* come ambito di oscillazione e di inesauribile movimento del dire e del pensare.

E a questo sguardo appare, si manifesta qualcosa di inusitato per l'intendimento comune, uno stato di necessità, di precarietà, ma al tempo stesso una possibilità per il pensare di sfuggire dalle maglie di un intelletto calcolatore: l'«eccesso di una donazione»⁷, qualcosa come una *Stimmung* che determina emotivamente l'uomo, disponendolo secondo un rapporto all'ente, in cui il tratto dominante è il "non" che riguarda un "come", appunto il modo ordinario, abituale di rapporto all'ente, quello che da sempre ha costituito l'identità di un sapere come metodo del conoscere e dunque l'identità della scienza stessa.

2.3 Il "non sapere come uscire da... e come entrare in..." costituisce qui⁸ la stessa esperienza dell'aporia, della difficoltà di un passaggio contrassegnata dalla mancanza di una via già tracciata, in relazione alla quale accade qualcosa come un blocco del movimento del sapere che gli fa subire un contraccolpo, la svolta necessaria, una vera e propria conversione dello sguardo, quella *Kehre*, quella *prima Kehre* che, tracciando l'orizzonte di tutto ciò che sarebbe stato poi effettivamente pensato, induce allo stupore, alla meraviglia, al *thaumazein* come "inizio" di un gioco, che se ha come termine l'oblio, proprio perciò non finisce, non si esaurisce, perché l'oblio è appunto il caso di una necessità di determinazione e di destinazione dell'Essere che l'Esserci accoglie e custodisce; è, l'oblio dell'Essere, quel suo sottrarsi (espresso dal prefisso *ent-* nel termine *Entzug*, complementare e contrario a *Bezug* che esprime l'imprescindibilità e la peculiarità del rapporto con l'Essere, per l'Esserci) che fa apparire l'ente, dunque qualcosa come una regola non precostituita al gioco, ma costitutiva del gioco stesso e addirittura da esso prodotta come momento essenziale alla sua continuazione, ossia alla sua salvaguardia e non interruzione.

Ora, la meraviglia (*das Erstaunen*) di fronte al «fatto che l'ente è» è la *dynamis* che volge il tratto più abituale del conoscere in quello più inconsueto, attuando una vera e propria inversione dello sguardo appunto in relazione a ciò che costituisce lo "sfondo" fermo e noto, cioè non questionato, del nostro vivere e pensare. E invece *ora* – ma a chi appartiene questo tempo? al pensiero iniziale delle origini o a quella "meditazione pensante", a quella *Besinnung* sull'inizio che noi non possiamo non essere in quanto termini e destinatari di questo stesso inizio?⁹ – dunque *ora*, cioè nello spazio di gioco che si fa tempo (*Zeit-Spiel-Raum*)¹⁰ di un domandare intorno all'ente, "che l'ente sia" «*dass das Seiende ist*», questo essere che non è un nulla, questo essere posto in bilico sul nulla, tutto questo diventa la questione, anzi l'insuperabilità di una questione estrema che ci sorprende per così dire alle spalle, perché l'ente di cui qui domandiamo non è più ciò che ci sta di fronte, fino a poterci essere indifferente, ma è ciò «in mezzo a cui siamo», quella *fatticità* del *Dasein* dalla quale siamo messi in gioco, che, alla lettera, è la posta da giocare per *comprendere*.

Se l'ente è la questione, lo è allora secondo una necessità che il *Dasein*

esperisce: la necessità di una disposizione, di un essere intimamente accordato con un senso di non fondazione, di non spiegazione dell'essenza e dell'essere e dunque di "donazione" di essi, che corrisponde alla stessa interna costituzione del *Da-sein* (*Da-sein* ovvero *es gibt Sein*).

Il *Da-sein* è di fatto l'esperirsi, *senza darsene pensiero*, questione aperta nei confronti dell'essenza dell'ente, e ciò perché nel "*da*" è in gioco lo stesso essere. *Da-sein* è l'essere in gioco dell'essere o lo stesso gioco dell'Essere; che è come dire: Essere ed Esserci sono "lo stesso", ma non l'"uguale" ovvero la stessa cosa, sono semmai *lo stesso gioco*. E in questo gioco che è lo stesso, di Essere ed Esserci, è disponibile un varco, uno spazio, per una possibilità di movimento, di ulteriorità di storia ¹¹, lasciata a un pensare che, invece, è come se avesse conosciuto il rischio di questa stessa impossibilità già prima del suo inizio, quando l'*apparire* della *physis* come potenza di automanifestazione e *philia* del nascondimento di quella natura che è lo stesso logos, sembrava dovesse porre in gioco proprio il filosofo, chiamandolo in causa come sapiente, che sente e assapora la realtà, che la patisce e la esprime secondo un senso che rimane appunto, perché difficile e paradossale, custodito nella sua essenziale inesplicabilità e affidato alla storia soltanto in forma di frammento ¹².

3. "Stimmung" del pensiero e linguaggio: il lògos, fenomeno originario

3.1 Nella comprensione di questa aporia originaria che il pensatore postmetafisico *presuntuosamente* continua a intestarsi, senza tuttavia poterne intendere sino in fondo il senso (perché, stando *alla fine* di quell'origine o, meglio, *dopo la fine*, la deve sostenere col portare a soluzione (*Austrag*) la stessa aporia, cioè con l'escogitare una via di fuga), non può dunque meravigliare che egli voglia essere riconosciuto "fenomenologo", colui che svela la *cosa*, fa vedere ciò che si lascia scoprire dal *pensare*, rimuove tutto ciò che fa da inciampo alla via verso la verità dell'essere.

Il filosofo torna così a battere un sentiero divenuto, per destino della stessa filosofia, impercorribile al pari di un *Holzweg*, quel sentiero di bosco che può improvvisamente interrompersi e intrecciarsi con altri non lasciando più distinguere la via maestra al viaggiatore. Il filosofo apre la via, sfida ciò che sembrerebbe inaudito; come Ermete, audace e sfrontato, sempre in fuga dal giudizio che gli chiede conto del suo operato, nasconde e si nasconde, inventa, crea, sparisce senza lasciare traccia. La sua origine è il mito, una nascita quasi ignota a lui stesso, quel "non sapere come" che è l'esserci già di qualcosa e il suo sorprenderci: la realtà del pensare posta in gioco dall'*alètheia*, come un qualcosa di paradossale e straordinario, qualcosa che solo la natura inafferrabile del gioco può esemplare.

Gioco non è realtà di fatto, non essendo perciò stesso irrealtà; reale piuttosto è il gioco secondo la straordinaria forza di un "non" che non è neanche

pronunciato, ma soltanto esibito, mostrato come una possibilità interna alla stessa realtà fattuale. Reale come *possibile*, il gioco somiglia all'espressione di un primo atto di libertà, a quell'origine del soggetto che al di qua di ogni suo essere posto e contrapposto ne suscita la potenza di espressione secondo una necessità, dunque, che non si impone dall'esterno, ma viene solo "da dentro", voce (*Stimme*) di un'essenza che chiede di essere pensata e conosciuta. Perciò avvertire questa necessità per l'esistente è nient'altro che "sentire", è non potere più guardare a distanza o di fronte a sé, ma essere costretto a "rimanere presso", a trattenersi in ascolto di un essere che "è sempre mio", termine di riferimento dal quale l'esistente non può distrarsi – a meno che non si decida per la dispersione e la frantumazione del suo sé – in quel progetto essenziale in cui, assumendo la sua fatticità e infondatezza, esso è dall'origine lo stesso "giacere" presso la morte.

Ora, appunto nel senso dell'instaurarsi di questa "tonalità" che invita il discorso ad una pausa, ad un arresto del suo movimento processuale di fronte ad una difficoltà che lo inceppa e lo costringe ad una inversione, dunque ad una *Kehre*, ad una svolta, l'esperienza di pensiero di Heidegger si palesa come l'obbedienza a un gioco già in atto di cui il filosofo partecipa, disegnando a sua volta un movimento che "indietreggia" davanti alla "questione del pensare", non per tirarsene fuori, ma per lasciarla apparire nella sua "semplicità" e irriducibile unità, quale è consegnata dall'annuncio eracliteo di quella sapienza originaria del logos con cui dire che *tutto è uno* (Eraclito, fr. 50).

3.2 È dunque il "ritegno" (*die Verhaltenheit*) la *Grundstimmung* del pensare ermeneutico, quella che dà il tono alle altre, perché attesta del corrispondere ad un appello, la cui nota peculiare sta nel sottrarsi ad una richiesta di fondamento e nel concedersi svelandosi per "cenni" (*Winke*) ad un comprendere (*Verstehen*) che è essenzialmente uno "stare" e un "sostare" (*Weilen*) nella "radura" dell'essere: nello spazio e nel tempo di un diradarsi dell'oscurità e di un filtrare della luce, la *Lichtung* appunto, che manifesta come un allentamento della manovra di tensione degli strumenti di governo dell'ente esercitata da un soggetto, per la possibilità che si liberi un gioco e quindi un movimento, in cui è appunto il *lasciare* e il *lasciarsi condurre* che esclude *di fatto* e mette fuori gioco qualsiasi processo di spiegazione e di chiarificazione che soddisfi un domandare in vista del fondamento¹³.

Con un radicale cambiamento di prospettiva, che interrompe un modo di pensare e di esprimersi divenuto indolente, univoco, privo di spessore, il dire heideggeriano invita allora a seguire il *senso delle cose* conseguito nei *termini*: si aprono così, lungo la *Besinnung* delle intenzioni più nascoste dei nomi, i significati, ciò che le parole "danno a pensare" come esperienze attuabili e ripetibili in ogni momento: così in "*der Satz*"¹⁴ la rigidità di una regola, di un principio calcolato dal ragionamento cede il passo al "*salto*", alla irrepresentabilità di un movimento che si slancia rischiosamente dalla "terraferma" occupata dal soggetto e dalle sue presunte certezze verso una "sponda" che

non è visibile se non nella *creazione*, per una libera risoluzione del pensare, di uno spazio di gioco ovvero del tempo di un'esperienza pensante che nell'«abbandono» del fondamento conosce o piuttosto riconosce l'«assenza di fondamento» (*Ab-grund*), e dunque del fondamento quella dimensione di origine e di «salto» (*Ur-sprung*) che è propria dell'essere come tale e ne esplicita la «differenza» (*Unter-schied*), lo spazio di divisione dall'ente ¹⁵.

Collocato in questo spazio dalla sua capacità di pensare e di domandare commisurata alla «*potenza di donazione* dell'Essere» ¹⁶, il *Dasein* non può che assumere, cioè accogliere e custodire, *lasciare essere* questo gioco, meglio, non può che essere il medio per cui questo gioco passa e dunque non si interrompe. E in questo spazio non c'è un solo termine che rimanga saldo, che non subisca, lasciandola perciò risuonare, la vertigine del movimento. Così l'aprendere (*Ver-nehmen*) è essenzialmente un patire e un non potere non lasciare che il movimento continui. L'essere già in atto della realtà dell'esistere è quel sopravanzare, quell'eccedere da parte dell'origine ciò che da essa si è originato, talmente, che proprio l'impossibilità di superare questo orizzonte, che precede e fonda ogni movimento ulteriore, è mostrata e quasi resa tangibile in quel retrocedere dalla logica del fondamento al limite di ogni domandare possibile, in cui a svelarsi è che l'essenza del fondamento, l'essenza di ciò che ostinatamente vogliamo sapere è l'*Ab-grund*, *das Grundlose*, l'infondato o il senza fondo, l'abisso, ciò che a questo punto sconvolge la stessa «illusione» dell'orizzonte, di un governo del limite e costringe lo sguardo a contemplare e ad accettare ciò di cui pure ha orrore, il vuoto, il non senso, la morte ¹⁷.

In questo muoversi retrocedendo rispetto a ciò che fino al momento storico del suo prendere coscienza di sé e della sua destinazione come un *Besinnen* lo aveva «informato» secondo il logos del fondamento, il pensare guadagna una distanza e si esercita a un distacco che di fatto è lo stesso compimento del «salto». E il «salto» conduce in un luogo che non è altro da quello in cui *già siamo*, che per natura ci è assegnato: il *Dasein* come essere nel mondo o essere nel mezzo dell'ente, già giocato, prima che giocatore a..., dal gioco dell'essere. «Altro» non è allora il luogo, che anzi permane nella sua irribaltabile fatticità, «altra» è la tonalità, la *Stimmung*, con cui pensiamo questo luogo: altro è l'*inizio*. Il «salto» produce la consapevolezza che un gioco è già, e che è sempre possibile *giocare* e cioè comprendere, assumere qualcosa senza chiederne la ragione. «Ma di che gioco si tratta? [...] il gioco qui inteso – quel gioco in cui l'essere in quanto essere riposa – è un gioco alto, se non addirittura il gioco sommo, e, inoltre, [...] scevro da ogni arbitrio» ¹⁸. Il gioco per cui essere e fondamento sono lo stesso, è quell'originario coappartenersi di questi due termini che la parola *lògos* nomina.

3.3 Il gioco istituisce innanzitutto un limite, una frontiera che separa il «mondo», come struttura temporale cui il *Dasein* appartiene, da tutto ciò che non è «mondo»; concede al *Dasein* e alla comprensione di cui esso è capace lo spazio di un movimento che gira in circolo attorno a quel limite senza pre-

tendere di superarlo, perché è proprio l'insuperabilità del limite che fa essere il gioco, è la sua incommensurabilità che ne coglie la realtà. «(Il gioco) gioca poiché (*weil*) gioca. Il gioco è senza “perché” (*Warum*). Il gioco gioca giocando. Esso rimane soltanto gioco, il più alto e il più profondo»¹⁹. Il limite che il gioco istituisce, lo spazio delimitato e circoscritto, determinato dalla stessa natura straordinaria dell'atto del giocare, che investe chi gioca fino al punto in cui egli non può concepire di distinguere sé dall'atto che sta compiendo, anzi da questo e solo in questo si ritrova identificato, questo limite, racchiude la possibilità del ripetersi di un movimento infinito: al suo interno l'interprete comprende ripensandola (*denkt... nach*) la storia, senza esserne concluso a sua volta, ma potendo riaprire ed escogitare vie di accesso ad essa che corrispondono al suo accadere sempre di nuovo, al suo disegnare eventi (*Ereignisse*) e non fatti, dunque possibilità di appropriazione originarie e originali.

È questo limite che discrimina la “serietà” del gioco, che ne determina la plausibilità e una certa piacevolezza, ma anche la possibilità di esperire, non diversamente che patendolo, cioè non opponendovi resistenza, quel movimento “senza misura”, quell'atto senza compimento che altro non è che *lògos*, un nome che vincola a sé, alla sua oscurità e intraducibilità, ovvero, in termini heideggeriani, alla sua infondatezza. E proprio in questo senso il *logos* è il gioco, l'eterno gioco in cui il soggetto sprofonda, e si conserva e si custodisce il movimento nel passaggio da soggetto a soggetto, da termine a termine, «tessere di una scacchiera» con cui il divino fanciullo eracliteo gioca²⁰: l'*aiòn*, il tempo che non scorre, non si consuma, il movimento che non si acquieta in altro, ma riposa in sé, l'Essere che non cessa di dirsi in quei molteplici modi e in quegli innumerevoli tempi che impongono all'interprete la “cura” di un pensare che sia essenzialmente un ascoltare e un raccogliere.

L'immagine del fanciullo eracliteo, quella stessa che Nietzsche non smette di contemplare, più volte anche esplicitandola e reinterpretandone il frammento, Heidegger la assume nel gesto di un'estrema interrogazione del pensiero che così quasi si specchia, guarda dentro di sé e vi coglie il suo gioco “infondato”: «Perché il grande fanciullo scorto da Eraclito nell'*aiòn* gioca il gioco del mondo? Gioca poiché gioca». Il “poiché” arresta il domandare, lascia *sprofondare* nel gioco. Il “poiché” (*Weil*) è senza “perché” (*Warum*)²¹: durata pura dell'istante (*Augenblick*), tempo infinito e inafferrabile del gioco, del colpo d'occhio del dio fanciullo che sospende e ricrea il mondo.

¹⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano Adelphi 1993, pp. 24-25.

²⁰ Cfr. *A Hermes*, in *Inni omerici*, a cura di F. Cassola, Milano Mondadori 2000, v. 434. È *eros amèchanos* il “desiderio irresistibile” che Hermes con il suo canto, narrante con arte la nascita degli dei, accende nel cuore di Apollo, ispirandogli “parole alate” (*phonèsas èpea*). L'arte del racconto dell'origine incanta e induce alla sapienza dell'ascolto e del silenzioso ritegno, istituisce un gioco che “affratella”

pensiero e poesia nel loro *alludere* all'origine, cioè nell'esibire i movimenti o, meglio, le movenze, che restituiscono il senso di un rivolgimento del modo di pensare abituale e di un procedere che imprime una *svolta* ai propri passi che pretenderebbero di avanzare in linea retta, senza inciampo. L'insistere heideggeriano sull'*er*, il prefisso che accompagna tutti i verbi che tracciano il percorso del pensiero (*Erfragen, Er-sehen, Er-staunen, Er-blicken*) è appunto il mostrare nella parola il *cenno, la traccia* di un'esperienza dell'origine (*er-ur*) che attesta di un pensiero *già in cammino verso* una realtà non altra da quella da cui questo stesso pensiero è stato generato.

³ Cfr. Aristotele, *Dell'espressione, Organon*, vol. I, a cura di G. Colli, Bari Laterza 1970, p. 57.

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Le domande fondamentali della filosofia, Selezione di "problemi" della logica*, trad. it. di U. M. Ugazio, Milano Mursia 1988, p. 9.

⁵ Id., *In cammino verso il linguaggio, Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo, Milano Mursia 1973, pp.104-05: «L'espressione "ermeneutico" deriva dal verbo greco *hermeneuein*. Questo si collega col sostantivo *hermeneus*, sostantivo che si può connettere col nome del dio Hermès in un gioco del pensiero che è più vincolante del rigore della scienza. Ermeto è il messaggero degli dei. Egli reca il messaggio del destino. *Hermeneuein* è quell'esporre che reca un annuncio, in quanto è in grado di ascoltare un messaggio».

⁶ Id., *Che cos'è filosofia?*, trad. it. di C. Angelino, Genova Il Melangolo 1981, p. 13 ss.

⁷ Id., *Le domande fondamentali...*, cit., p. 108: «Quando qui parliamo della necessità come di quel che rende necessario quel che è dotato, nella sua necessità, della sua struttura più alta, non intendiamo parlare di miseria e di carenza. Tuttavia pensiamo a un *non*, a qualcosa che contiene una negazione. Ma di quel che contiene una negazione, del "no", come anche della ricusa, dell'indugio, del rifiuto, sappiamo così poco. Tutto questo non è qualcosa di nullo, ma al massimo (se non ancora di più), il suo contrario. Che un "no" e un "non" provengano da un eccesso del superfluo e possano essere la donazione più elevata e, in quanto dono questo "no" e questo "non", superino infinitamente, anzi essenzialmente, ogni comune "sì", è qualcosa che non entrerà mai nell'orizzonte del nostro intelletto calcolatore. Ed è bene che sia così».

⁸ Ivi, p. 109: «La necessità che si intende qui è il *non-sapere-uscire* e il *non-sapere-entrare*; questo non sapere però, in nessun modo, si lega a questa o quella occasione colta come occasione negativa. Che cos'è allora? Il non-sapere come *uscire* e il non sapere come *entrare* proviene da *quel* che e va verso *quel* che, con tale sapere, si apre come questo "spazio" non percorso e non fondato. Questo "spazio" (spazio-di-tempo), se ci è consentito parlare in questo modo, è quel "tra" in cui non è ancora determinato che cosa è essente e che cosa non essente, e dove però, nell'insieme, non regna già più la piena confusione di essente e non essente ancora non separati. Questa necessità, in quanto non-sapere-né-uscire-né-entrare in questo così aparentesi *tra*, è un modo dell'*"essere"*, è una necessità nella quale l'uomo, quando vi giunge o forse vi è gettato, per la prima volta esperisce, senza però darsene pensiero, quello che noi chiamiamo il *nel mezzo* dell'ente».

⁹ Ivi, pp. 34-35: «*Be-sinnung* significa ripercorrere il senso (*Sinn*) di quel che accade, della storia stessa. *Sinn* qui vuol dire l'ambito aperto delle mete, dei criteri, degli impulsi, le possibilità decisive, i poteri; tutto questo appartiene *essenzialmente* all'accadere. L'accadere come modo di *essere* appartiene solo all'uomo. L'uomo ha storia, perché egli solo può *essere* storico, egli solo cioè può stare e sta in quell'ambito aperto di mete, criteri, impulsi, poteri, dandogli consistenza nei modi del formare, dirigere, dell'agire, del diffondere, del sopportare pazientemente. [...] L'accadere e l'accadente nella storia è in primo luogo e sempre *l'avvenire*, quel che si avvicina restandoci nascosto [...] *L'avvenire è l'inizio di ogni accadere*. Nell'inizio è racchiusa ogni cosa. Anche se le cose cominciando a divenire sembrano allontanarsi dal loro inizio, esso, apparentemente divenuto esso stesso il passato, resta tuttavia in vigore e conserva il tratto essenziale con cui ogni svolgimento futuro entra in conflitto. [...] La grandezza del fare si misura valutando la sua capacità di seguire l'intima segreta legge dell'inizio e di portarne a compimento il percorso».

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Milano Adelphi 1991, p. 147: «In quanto siamo coloro che stanno nella <radura> dell'essere, noi siamo i destinati, e cioè coloro che sono stati predisposti nel lasco dello spazio e del tempo (*Zeit-Spiel-Raum*). [...] Nel linguaggio ancora più impacciato e provvisorio di *Essere e tempo* (1927), tutto ciò è detto nei termini seguenti: il tratto fondamentale dell'esserci che l'uomo è viene determinato dalla comprensione dell'essere. [...] <Comprensione dell'essere> significa che l'uomo, secondo la sua essenza, sta (*steht*) nell'aperto del progetto dell'essere e sopporta (*aussteht*) quel comprendere. Con una comprensione dell'essere esperita e pensata in questo modo, la rappresentazione dell'uomo in quanto soggetto viene – per dirla con Hegel – accantonata».

¹¹ L'abissalità del primo inizio, ovvero quel custodire la verità dell'essere proprio nel non interrogarsi su di essa e nel domandare dell'ente, che dà al pensare l'agio di creare per sé uno spazio di soggiorno e quindi di comprensione dell'essere stesso non ridotto all'ente, è appunto la potenza per cui l'inizio non si esaurisce in ciò cui dà inizio, ma continua a donarsi come riserva di questione al pensiero che voglia ancora appropriarsene. Oltrepassare la metafisica in vista dell'inizio significa riuscire ad afferarsi oltre la metafisica, e dunque non compiuti da essa, come termini capaci di corrispondere alla potenza di origine di quel *primo inizio* e in questo senso soltanto, capaci di un *altro inizio*, di un inizio che nasce o si profila dalla meditazione su quel primo inizio, in cui per la prima volta, nel nominare l'ente che fa tutt'uno con il suo apprenderlo, il pensare si manifesta, dice la sua presenza attraverso una *Stimmung*, il *thaumazein* che Platone ed Aristotele non tarderanno a riconoscere come "tonalità fondamentale" della filosofia o meglio del suo inizio contrassegnato appunto dall'aporia, dall'impossibilità per il pensiero di sfuggire all'ente e di conseguire d'altra parte, nella volontà del suo possesso, un qualche appagamento. È allora l'enigma dell'ente riguardo al suo essere, quello che sollecita il pensare a soffermarsi, a non provare vie di fuga e a muoversi nello spazio ristrettissimo di una domanda che mette in gioco l'essenza e si apre alla riflessione sulla mancanza del fondamento. In questo senso il primo inizio è già la potenza dell'altro, è impossibilità di chiusura e di soluzione e sopportazione dell'aporia, dunque perciò stesso possibilità inesauribile di riapertura della questione. (cfr. *Le domande fondamentali...*, cit. pp. 89-91, e p.110 ss.).

¹² M. Heidegger, *Eraclito, L'inizio del pensiero occidentale*, a cura di F. Camera, Milano Mursia 1993 p. 26: «Poiché il pensiero iniziale pensa ciò alla cui essenza appartiene il nascondersi, proprio per questo ciò che è oscuro rimane qui necessariamente e sempre un termine caratteristico del pensiero». Ma ciò la cui essenza è il nascondersi è proprio ciò che si manifesta, che sorge, che viene appunto alla luce. Tale è la *Physis*, «il sorgere da se stesso in uno spazio aperto e libero (...)», seguendo però in questo una regola» (ivi, p.22), una sua interna regola o disposizione, meglio, un suo peculiare ritmo e movimento, dunque nient'altro che un puro gioco di armonia e di intimo accordo tra termini contrari, segno esperibile del *logos* secondo quella profondità e abissalità nella quale "per lo più" non ci si avventura. Ma chi una volta ne ha sentito il *sapere*, chi vi si è immerso, senza tuttavia sprofondarvi (ivi, p. 20), non può non desiderare di comunicarlo, senza tradire nel passaggio l'essenza di ciò che dice, e quindi di sparire come medio e tramite di una consegna, non di un contenuto o di una nozione, ma della stessa provocazione all'esperienza del pensare: «[...] un compito più originario, che racchiude in sé l'invisibile, a cui noi da lungo tempo non badiamo più minimamente. Infatti in questo imparare a pensare occorre fare solo pochi passi; forse occorre fare solo un passo, perché ci si dischiuda l'ambito di quel che deve essere pensato [...] Questa logica più originaria, in quanto è una meditazione sull'essenza originaria del *logos*, è in fondo priva di un contenuto dottrinale [...] Questa logica più originaria è solo un esercizio che non può essere evitato (...) è un "agire" (*Tun*) che è nello stesso tempo un "lasciare" (*Lassen*), è lasciare che l'essere dispieghi la sua propria essenza a partire dalla verità» (ivi, *Logica. La dottrina eraclitea del logos*, p. 183).

¹³ Id., *Da un colloquio...*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp 92, 102-3: «Il voler sapere e l'avidità richiesta di spiegazioni non portano mai a un interrogare pensante [...] Il voler sapere non vuole che si stia in ascolto di fronte a ciò che è degno di esser pensato. [...] Un pensatore preferirebbe trattenere la parola da dire [...] Ciò corrisponde alla natura dei cenni. I cenni sono enigmatici. Essi ci fan cenno (*Sie winken uns zu...*) e il loro cenno invita a un distacco (*Sie winken ab*), mentre addita quello (*Sie winken uns hin...*) donde d'improvviso vengono a noi [...] Cenni e gesti sono diversi da segni e cifre [...], appartengono per natura a uno spazio totalmente diverso [...] La parola è cenno e non segno nel senso di semplice denotazione. I cenni hanno bisogno di un campo di oscillazione amplissimo nel quale i mortali muovono in un senso e nell'altro, sempre però con ritmo lento. È ciò che il tedesco dice "*zögern*" (esitare, indugiare). La sua realizzazione verace si ha quando la lentezza è retta dal timore» (*Unterwegs zur Sprache*, G. Neske Verlag 2001, s. 117). E ancora nelle *Domande fondamentali*, cit., pp. 9-10: «Il ritegno è quella tonalità emotiva in cui lo spavento non è superato e accantonato, ma è, al contrario, preservato e custodito per mezzo del timore. Il ritegno è la *tonalità emotiva fondamentale del rapporto con l'essere*, rapporto in cui il nascondimento dell'essenza dell'essere diventa la cosa più degna di essere posta come domanda».

¹⁴ Cfr. *Il principio di ragione*, cit. pp. 97-98, 107-8, 159 ss.: «Percorrendo il cammino di queste lezioni siamo pervenuti a un punto di sosta in cui si delinea la possibilità del salto dalla tesi del fondamento (*Satz vom Grund*) in quanto principio supremo che riguarda l'ente alla tesi del fondamento (*Satz vom Grund*) in quanto dire dell'essere. Il passaggio dalla tonalità abituale della tesi a quella insolita, in

quanto salto, è libero da qualsiasi costrizione. Il salto rimane una libera possibilità del pensiero; ciò è talmente vero che, addirittura, soltanto con l'ambito del salto, e non prima, si apre la regione essenziale della libertà. Proprio per questo siamo tenuti a preparare il salto. Ed è a tal fine che abbiamo dovuto rendere visibile l'ambito da cui spiccare il balzo ed evidenziare il rapporto permanente con tale ambito. L'ambito da cui spiccare il balzo è la storia del pensiero occidentale esperita in quanto destino dell'essere».

¹⁵ Ivi, p. 94: «L'essere è nella sua essenza fondamento. Per questo l'essere non può avere un ulteriore fondamento che dovrebbe fondarlo. Quindi il fondamento rimane via (*weg-ab*) dall'essere. Nel senso di un tale rimanere-via (*Ab-leiben*) del fondamento dall'essere, l'essere "è" il fondo abissale, l'*Abgrund*. In quanto l'essere come tale è in sé fondante, rimane esso stesso privo di fondamento. L'"essere" non rientra nel dominio della tesi del fondamento, bensì solo l'ente».

¹⁶ Ivi, p. 189: «L'essere in quanto è ciò che va-pensato, e in base alla sua verità, diventa "ciò che dona la misura" (*das Massgebende*). Il modo del pensiero deve commisurarsi (*anmessen*) a questa "donazione di misura" (*Mass-Gabe*). Ma questa misura e la sua donazione non le possiamo strappare da noi stessi e farle nostre mediante alcun calcolo e alcuna misurazione. Esse rimangono ciò che è per noi incalcolabile e incommensurabile».

¹⁷ Ivi, p. 191: «la domanda a cui ci porta il salto nella seconda tonalità della tesi del fondamento dice: l'essenza del gioco si lascia determinare adeguatamente a partire dall'essere come fondamento, oppure dobbiamo pensare essere e fondamento – essere in quanto fondo abissale, abisso senza fondo – in base all'essenza del gioco, e precisamente di quel gioco in cui siamo messi noi mortali, noi che siamo soltanto per il fatto di dimorare in prossimità della morte, la quale in quanto possibilità estrema dell'esserci, è in grado di cogliere il massimo della "radura" dell'essere e della sua verità? La morte è la misura ancora impensata dell'incommensurabile, vale a dire di quel gioco supremo in cui sulla terra l'uomo viene messo e in cui egli è posto in gioco».

¹⁸ Ivi, p. 190.

¹⁹ Ivi, p. 192.

²⁰ Ibidem: «Che cosa dice Eraclito dell'*αἰών*? Il frammento 52 dice: *αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεσέων παῖδὸς ἢ βασιλῆις*. Il destino dell'essere è un fanciullo che gioca, che gioca con le tessere di una scacchiera; di un fanciullo è il regno – e cioè l'arché, il fondare che istituisce e governa, l'essere dell'ente. Il destino dell'essere, un fanciullo che gioca».

²¹ Ivi, p. 78: «Nel <perché?> poniamo lì il fondamento affinché esso ci renda conto e ci risponda. Nel <poiché> invece lasciamo libero il nostro rappresentare di andare nella direzione del fondamento della cosa da esso fondata. Nel <poiché> ci abbandoniamo alla cosa fondata; affidiamo la cosa a se stessa e al modo in cui il fondamento, dandole fondamento, la lascia essere la cosa che è». Ivi, p. 213 ss.: «Che cosa dice il <poiché?>? Esso blocca la ricerca del <perché?> e quindi della fondazione. Il poiché ricusa il fondare e il sondare il fondo. Il <poiché> infatti è senza <perché?>, non ha un fondamento, è esso stesso il fondamento. La parola tedesca *Grund* significa ciò che giace più in profondità [...] *Grund* è ciò su cui tutto riposa, è il fondamento che per ogni ente "c'è già" (*vorliegt*) come "ciò che lo supporta" [...] davanti al quale non possiamo fare altro che arrestarci. Il <poiché> rimane all'essenza del fondamento [...] all'essenza dell'essere. Ma che cosa significa propriamente <poiché>, *weil*? *Weil* è la parola abbreviata che sta per *dieweile*, <finché>, <mentre>. In questo caso *weil* non significa affatto: per questa ragione, <poiché>, bensì *dieweilen*, cioè <fintantoché>, <finché>, <mentre>, <per tutto il tempo che> [...] Rimanere, fermarsi (*weilen*) significa durare (*währen*), restare fermo, arrestarsi e dimorare in sé, restare dunque in quiete. [...] Ma fermarsi, rimanere, durare e perdurare è l'antico senso della parola <essere> (...) Il <poiché> nomina il fondamento».

Riferimenti bibliografici

- F. Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, a cura di F. Masini, Roma 1995.
 Id., *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Colli e M. Montinari Milano Adelphi 1993.
 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen, trad. it. di P. Chiodi, Torino Utet 1969.
 Id., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, Gesamtausgabe Bd. 45, V. Klostermann 1984; *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "Logica"*, a cura di U. M. Ugazio, Milano Mursia 1988.

Id., *Heraklit*, Gesamtausgabe Bd. 55, V. Klostermann 1979; *Eraclito*, a cura di F. Camera, Milano Mursia 1993.

Id., *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske Verlag Pfullingen 1954; *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano Mursia 1976.

Id., *Was ist das - die Philosophie?*, G. Neske Verlag Pfullingen 1956; *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Angelino, Genova Il Melangolo 1981.

Id., *Der Satz vom Grund*, G. Neske Verlag Pfullingen 1957; *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Milano Adelphi 1991.

Id., *Unterwegs zur Sprache*, G. Neske Verlag Pfullingen 1959; *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano Mursia 1973.

E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopelful Monster, Firenze 1991.

A. Dal Lago, P. A. Rovatti, *Per gioco, Piccolo manuale dell'esperienza ludica*, Cortina 1993.

P. A. Rovatti, *Il paiolo bucato, La nostra condizione paradossale*, Cortina 1998.

"Aut-aut" n. 295, *La filosofia in gioco*, gennaio-febbraio 2000, La Nuova Italia.

Sebastiano Vecchio

Dalle parole alle parole passando per i segni

L'occasione delle brevi considerazioni che seguono è data da un saggio appena apparso con l'imprimatur di questo Dipartimento in una nuova collana di un piccolo editore intraprendente. Si tratta di: Pietro Pàstena, *La scienza delle tracce. L'identificazione scientifica dell'autore di un crimine*, Acireale-Roma, Bonanno editore, 2003, 192 pagg. (Tascabili Bonanno – sezione Linguaggi, 2); prefazione di S. Vecchio, postfazione di A. Miranda.

Avvincente come un bel romanzo per l'agilità di scrittura e appagante come un rigoroso trattato per la completezza di contenuti, il libro verte interamente sulla storia e lo stato attuale delle svariatissime tecniche di indagine escogitate e praticate dai professionisti operanti nel vasto campo della criminalistica – investigatori, inquirenti, periti, medici, avvocati, giudici e quant'altro – dai cui risultati spesso dipende l'amministrazione della giustizia. Pochi perciò sarebbero disposti a considerarlo un testo di semiotica, e tanto meno di filosofia; io invece in questa sede voglio dichiarare e difendere la sua forte valenza teorica, proprio sotto il profilo semiotico-filosofico, mostrando quante questioni ponga alla semiotica e quanto cruciali.

Le radunerò su due piste tematiche che sembrano andare in direzioni opposte tra loro; l'una si potrebbe denominare *la rivalsa del segno*, l'altra *la vittoria delle parole*.

1. *Segnali di crisi*

Il terreno concettuale da cui muovere è quello dello statuto del segno, un tema che se ha accompagnato la riflessione semiotica fin dalle sue origini, negli ultimi decenni ha suscitato pronunciamenti via via sempre più radicali. Per cominciare dagli ultimi, che la nozione di segno, insieme a quella di codice, costituisca oggi per la semiotica un *ostacolo epistemologico*, lo ha sostenuto di recente, a Palermo, Paolo Fabbri ¹. Sulla stessa scia il palermitano Gianfranco

Marrone ha formulato la proposta di non definire più la semiotica come scienza dei segni bensì *teoria dei sistemi e dei processi della significazione* ².

In verità, però, quasi venticinque anni orsono, sempre a Palermo, Umberto Eco, osservando come già allora gran parte della semiotica sembrasse essersi prefissa il compito di sancire la fine del proprio oggetto, impostava la propria rivisitazione storico-teorica del segno a partire dalla sua crisi, se non dalla sua morte ³; e ancor prima aveva ricondotto le ragioni della crisi alla dissoluzione della nozione ingenua in quel «reticolo di relazioni multiple e mutevoli» che è la funzione segnica ⁴.

Era, per dirla con una formulazione risalente a quegli stessi anni, una maniera di spostare l'orientamento delle ricerche «dall'*ergon* del segno o del codice all'*energeia* del loro prodursi e funzionare» ⁵. In altre parole, si trattava di superare una nozione ritenuta ormai troppo rigida povera oggettuale, per adottare al suo posto nozioni apparentate ma differenti — semiosi, interpretazione, attribuzione di senso — che apparivano assai più mobili ricche processuali. Nei termini cari ad Augusto Ponzio ⁶, la chiusa identità monologica del segno doveva essere abbandonata in favore dell'apertura al principio dialogico dell'alterità.

A tal proposito può sorprendere che Costantino Marmo riscontri nella concezione del segno di Agostino di Ippona una semiotica dell'alterità, quando invece, a voler essere coerenti con le conseguenze derivanti dal rimprovero mosso da Ricœur a Saussure, sarebbe da imputare appunto ad Agostino quel *monismo semiotico* che, a detta del filosofo francese, impedirebbe l'*apertura dell'universo dei segni*. Tuttavia a mio parere la sorpresa sarebbe ingiustificata, in quanto il progetto semiolinguistico disegnato da Agostino garantisce spazi di apertura all'universo delle significazioni non meno ampi di quelli consentiti dall'ermeneutica semiologica alla Ricœur ⁷.

Ma tornando al punto, il dato da mettere in evidenza è che la vacillante nozione di segno sembra aver portato fino al crollo la sua cronica precarietà e addirittura in certe impostazioni sparisce dall'orizzonte di studio della semiotica.

2. La rivalsa del segno

Mentre ciò accade, il libro di Pàstena della nozione di segno fa il perno dell'intera trattazione: è questo il tema di fondo che ho inteso evocare nella prefazione (con esiti eccessivamente allusivi, se non criptici, me ne rendo conto). Raccogliero peraltro il suggerimento dell'autore stesso, il quale prende le mosse da quella che chiama *fallacia delle parole*, ossia dai problemi — abbondantemente risaputi sia in giurisprudenza sia in psicologia — posti in sede giudiziaria dalla scarsa affidabilità delle testimonianze, con la conseguente necessità di far ricorso a quei “testimoni muti”, e perciò più affidabili, che sono gli indizi. All'origine storica delle tematiche affrontate, osserva l'autore, «vi è un atto di sfiducia nelle parole» (p. 26), seguito dalla consapevolezza che «il

bossolo di pallottola, l'impronta del piede non possono mentire perché non posseggono la parola: hanno però egualmente tanto da dire, giacché hanno "assistito" al delitto» (p. 32). Perciò la criminalistica è l'insieme delle tecniche messe a punto col presupposto di fare a meno delle parole umane e con lo scopo di "far parlare" i segni di per sé muti.

Quali segni? È noto che una delle origini della riflessione semiotica è rappresentata dal sapere medico dell'antichità. Questo dato, e il fatto che Doyle (al pari dell'ispiratore reale del suo eroe) di professione era medico, hanno portato a ritenere generalmente che il modello della criminalistica sia lo studio dei sintomi praticato in medicina. Pàstena smentisce quest'idea e dimostra che invece «il nuovo paradigma dell'investigazione criminale» si forma «sul modello delle scienze naturali» (p. 35), ossia nella ricerca di tracce. In termini strettamente peirciani fra sintomi e tracce non pare esserci molta differenza in quanto entrambi rientrano fra gli indici⁸. Una classificazione utile ai nostri fini, benché non più ripresa dall'autore, è quella impostata da Eco a partire dalle diverse combinazioni di "contiguità" e "causalità" in quanto principi del legame col referente; così, dopo aver distinto i segni naturali in *sintomi* (caratterizzati dalla compresenza di contiguità e causalità) e indici, distingue a loro volta questi ultimi in *tracce*, dove da una causalità presupposta si inferisce una contiguità (non attuale), e *indizi*, per i quali al contrario da una contiguità presupposta si inferisce una causalità⁹. Anche per questa via si ha una conferma alla tesi del Pàstena: è per ricongiungere nell'identificazione causalità e contiguità che i segni (naturali) da far "parlare" al posto delle parole sono tracce e indizi, *objet* della criminalistica; i sintomi "parlano" già da soli.

Diceva Franco Lo Piparo: il linguaggio funziona sempre come modello di qualche altra cosa. Ebbene, a quanto pare non per la scienza delle tracce, nell'ambito della quale, anzi, anche il linguaggio viene ridotto a traccia, ovvero alla sua valenza di indizio, alla sua natura primaria di "grumo di materia" inerte e perciò soggetta a interpretazione, come la saussuriana *encoche*, l'incisione sul tronco ricordata da Daniele Gambarara, che se sta lì è perché qualcuno ce l'ha praticata, sia pure con intenzioni a noi ignote, la cui ignoranza però non ci impedisce di farcene un'idea:

Mentre passeggio, faccio senza dir nulla un'incisione su un albero, come per svago. La persona che mi accompagna conserva l'idea di questa incisione e di sicuro da quel momento associa due o tre idee a questa incisione, mentre io stesso non avevo altra idea che di ingannarla o di divertirmi. Ogni cosa materiale è già per noi segno, cioè impressione che associamo ad altre; ma *la cosa materiale appare indispensabile*¹⁰.

Affrancandosi dalla soggezione al linguaggio verbale, sorda alla suggestione delle parole, la criminalistica le parole le porta addirittura in laboratorio in qualità di materiale repertato; non per considerare quel che dicono in base al codice linguistico, ma piuttosto, rese a loro volta testimoni muti, per farle "parlare" secondo la grammatica di un codice indiziario¹¹. Così, se una lin-

gua, come sostiene sempre Gambarara, è il passaggio dal referente al senso, allora potremmo dire che la scienza delle tracce è il riconducimento del senso al referente; è la messa a tacere del linguaggio, l'uscita dalla comunicazione (o comunicazione-produzione, dice Ponzio) in quanto ambiente per ritrovare l'oggetto extralinguistico che per essa, con buona pace di Felice Cimatti, è la sola cosa che esiste, il solo *objet*.

Insomma, per riprendere la tripartizione richiamata da Gianfranco Marone e precisata da Giovanni Manetti, a dispetto dei blocchi concettuali della nobile semiotica generale e al di là dei roveli metodologici delle civili semiotiche specifiche, da oltre un secolo la plebea semiotica applicata di quei praticoni degli investigatori – gente d'ordine se mai ce n'è – maneggia segni che più fissi e materiali non si può, con gran successo. E lo fa all'insegna di una sorta di laicizzazione della semiotica dell'*identità* su cui si fonda, come ha spiegato Marmo, la dottrina eucaristica di Pascasio Radberto, se è vero come è vero che la nozione di carattere, assolutamente centrale nella teologia sacramentaria, sta altresì al centro della criminalistica in quanto scienza dell'*identificazione*, quale il Pàstena la definisce.

La rivalsa del segno dunque è appunto quella operata dalla scienza delle tracce all'insaputa degli studiosi di semiotica che frattanto seguitano ad acciaccinarsi sulla nozione e si sentono traditi dalla sua improduttività.

3. La vittoria delle parole

Fin qui, tutto funziona, e trova riscontro sia nei “poliziotti da romanzo” sia nei “poliziotti da laboratorio”, ossia quelli veri; e in ogni caso, funzioni o meno, merita già da solo, pare a me, di diventare oggetto di riflessione. Senonché questo tema della rivalsa del segno, che appariva già nella versione ridotta del saggio di Pàstena in forma di dispensa, ha attratto fin da allora il mio interesse a tal punto da farmi trascurare l'altro tema della vittoria delle parole, non meno importante, su cui invece si chiude ora con altrettanta chiarezza la versione definitiva in forma di libro. Non ha commesso il mio errore di prospettiva Antonello Miranda che nella postfazione sottolinea molto opportunamente proprio questo secondo aspetto. Il fatto che, in maniera del tutto indipendente e all'insaputa l'uno dell'altro, gli autori dei testi che incorniciano il saggio insistano ciascuno su un lato della questione, aggiunge un elemento paratestuale e chiude intorno al libro una cornice tematica che ne mette in risalto i risvolti teorici.

La scienza delle tracce, dicevamo poco fa, afferma la propria autonomia semiotica portando la testimonianza in laboratorio e riducendo le parole a reperti. Tuttavia già in quello stesso paragrafo citato prima l'autore metteva in guardia da troppo facili entusiasmi perché di fatto, scriveva, «vengono in gran parte frustrati i tentativi di sottoporre a verifica scientifica le parole del testimone» (p. 128). Le cose si complicano ancor di più, e la vittoria dei segni sulle parole si rivela irreparabilmente illusoria, allorché si esce dal laboratorio per entrare nelle aule di tribunale.

A ben vedere, il punto delicato di tutta la questione è il discrimine tra la natura conoscitiva ed euristica della scienza delle tracce da una parte, e dall'altra la funzione istituzionale che essa è chiamata a svolgere. In altri termini, il momento decisivo è quello del passaggio dall'individuazione dell'autore di un crimine alle conseguenze sociali e civili che la scoperta comporta. «Il perito giudiziario – ammonisce Pàstena – potrà pure trovare la soluzione per intuizione, ma sarà suo compito precipuo costruire, a partire da essa, un modello esplicativo forte, cioè più convincente di altre spiegazioni alternative» (p. 163). Ora, fornire *spiegazioni* e fare in modo che risultino *convincenti* sono due attività eminentemente, e direi esclusivamente, verbali. Osserva l'autore:

È il perito a presentarsi in tribunale, a prendere la parola al posto dell'indizio che altrimenti rimarrebbe una volta di più muto, a doversi mostrare convincente di fronte a giudici e giurie. Per convincere, il perito dovrà mettere in campo una selezione del lavoro di indagine, [...] ricorrendo a strategie retoriche la cui articolazione può valere maggiore o minore credito (p. 166).

Il problema è tutto qui: come fa la corposa materialità delle tracce a diventare elemento di giudizio? come si trasforma un muto indizio in una prova eloquente? Soltanto mediante una serie di argomentazioni da svolgere verbalmente, dunque per via linguistica. Una volta scoperto e arrestato, il presunto criminale va processato per poter essere riconosciuto tale, cioè criminale senz'altro e non più presunto. E un processo è fatto di parole: non si celebra se non in forza del linguaggio verbale e al suo interno; è un atto linguistico, per quanto complesso, dove torna di nuovo in primo piano la testimonianza:

Paradossalmente, la criminalistica che era nata come sfiducia nella testimonianza, finisce con l'affidarsi a quest'ultima, perché il perito è nei paesi anglosassoni un *expert witness*, un "testimone esperto", e lo è anche da noi sempre più con l'introduzione del processo accusatorio nel sistema legale. E come ogni testimone, può incorrere in errore (p. 166).

Ecco perché parlavo di vittoria delle parole: perché, come conclude l'autore, alla fine «vince comunque ancora una volta la potenza della parola» (p. 166). Ed ecco anche il senso del titolo del mio contributo: volendo sfuggire in sede di indagine alle vaghe e imprecise parole dei testimoni, si passa alla rassicurante fondatezza e solidità delle tracce, ma in ultima istanza si perviene alle parole del dibattito che chiudono il tragitto semiotico della criminalistica col sigillo giudiziario.

4. *Rilettura peirciana*

Il medesimo tragitto si può percorrere con mezzi di trasporto più riconoscibilmente semiotici riformulandone gli snodi concettuali in termini peirciani. Dopo l'ormai classico *Segno dei tre*, è infatti diventato un luogo comune, a proposito della *detection*, rifarsi a Peirce parlando di abduzione e non più, o

non soltanto, di deduzione (termine da allora ritenuto improprio, di cui però si compiaceva Sherlock Holmes) e di induzione (procedimento e termine prediletto invece dai criminalisti reali)¹². Ma, come per tutti i luoghi comuni, bisogna fare attenzione a non sminuirne la fondatezza riducendolo a formula buona per tutti gli usi, anche i più brutalmente semplificatori: affermare la natura abduttiva dell'investigazione rischia di diventare un vuoto slogan se non se ne precisano i meccanismi e le funzioni nelle diverse fasi di una ricerca.

Da un punto di vista epistemologico generale, secondo il Peirce maturo la successione dei tre tipi di ragionamento in ogni genere di indagine, scientifica e non, è la seguente: al primo posto viene l'abduzione in quanto momento squisitamente congetturale di creazione di ipotesi (il cosiddetto *guessing*); segue la deduzione, che ha il compito di controllare la tenuta logica e trarre le conseguenze dell'ipotesi formulata; conclude l'induzione a cui spetta la verifica empirica e la conferma finale¹³. Ma c'è una pagina del filosofo americano che, oltre a presentare una prospettiva differente, si presta in maniera particolare per rileggere in chiave semiotico-cognitiva i temi portanti della criminalistica. È la pagina in cui Peirce associa i tre tipi di ragionamento, qui chiamati argomenti, ai tre ben noti tipi di segni:

Deduzione è un Argomento che rappresenta dei fatti nella Premessa, in modo tale che [...] la Conclusione viene tratta riconoscendo che i fatti asseriti nella Premessa costituiscono un Indice del fatto che essa è così costretta a riconoscere. [...] *Abduzione* è un Argomento che presenta nella sua Premessa fatti i quali presentano una similarità con il fatto asserito nella Conclusione, [...] cosicché non siamo condotti ad affermare con sicurezza la Conclusione, ma siamo soltanto disposti ad ammetterla come rappresentante un fatto di cui i fatti della Premessa costituiscono un'Icona. [...] *Induzione* è un Argomento che scaturisce da un'ipotesi risultante da una precedente Abduzione, e da previsioni virtuali, formulate per Deduzione, dei risultati di possibili esperimenti [...]. Dal momento che il valore dei fatti asseriti nelle Premesse dipende dal loro carattere previsionale, [...] essi soddisfano la definizione di Simbolo del fatto asserito nella Conclusione (CP 2.96)¹⁴.

Non credo di tradire l'impianto storico-teorico de *La scienza delle tracce* se ne ricapitolo il nucleo concettuale nel duplice passaggio della criminalistica dalla raccolta di elementi direttamente legati al crimine, al loro riordino in un disegno unitario sul modello del *bertillonage* (dalle "tracce" al "tracciato", dice Pàstena), al loro ordinamento e disposizione logico-verbali in forma di prove. Se così è, e accettando la classificazione echiana riportata sopra, allora possiamo tradurre il doppio passaggio della criminalistica come un percorso che parte dagli indici (tracce e indizi che si è «costretti a riconoscere») passa per le icone (tabelle, grafici e regoli antropometrici) e giunge ai simboli (la "costruzione" argomentativa della prova).

Non solo: se vale l'associazione peirciana appena vista tra tipi di inferenze e tipi di segni, allora possiamo ritradurre ancora i passi successivi della criminalistica come un andare tendenzialmente dalla deduzione («gli esperti in scienze forensi non amano la logica deduttiva, le sono intimamente avversi», ci

ricorda Pàstena a p. 141), all'abduzione in quanto atto creativo di «pensiero divergente» (pp. 159-60), all'induzione ossia, sempre con le parole di Pàstena, alla «organizzazione delle conoscenze» che ne assicura la «funzione metacognitiva» (p. 130).

Il far seguire in tal modo, nella rilettura peirciana, il meccanismo principe di ogni investigazione, quello iconico-abduttivo del *guessing*, ad un momento iniziale di natura indicale-deduttiva, si potrebbe anche interpretare come una riabilitazione semiotica di Sherlock Holmes il quale, com'è noto, rifuggiva dal far congetture («I never guess») e si teneva stretto alla deduzione¹⁵. Ma lasciando alla loro sorte gli investigatori fittizi e tornando a quelli reali, in questa inversione delle due prime fasi dell'indagine rispetto alla sequenza canonica abduzione-deduzione potrebbe trovare una spiegazione l'incerto statuto scientifico della criminalistica, su cui Pàstena si sofferma a lungo, che però non avrebbe intaccato il progressivo costituirsi di un solido statuto tecnico-professionale.

In ogni caso, partito dall'idea di *paradigma indiziario* di Carlo Ginzburg, Pàstena col suo libro, oltre a confermare e sviluppare dettagliatamente quell'intuizione, incontra di fatto nuovamente lo storico perché mostra anch'egli, per la sua parte, con finezza di analisi, che, nel tortuoso cammino *dalle parole alle parole passando per i segni* al fine di costruire argomentativamente una prova, «la conoscenza è possibile»¹⁶.

¹ Nel corso delle lezioni tenute allo Steri nel novembre 1996, poi pubblicate col titolo *La svolta semiotica*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 12-13; nuova edizione ivi, 2000.

² P. Fabbri e G. Marrone (curatori), *Semiotica in nuce*, vol. I, Roma, Meltemi, 2000, p. 15.

³ *Il segno rivisitato*, in P. Lendinara e M. C. Ruta (curatrici), *Per una storia della semiotica: teorie e metodi*, Palermo, 1981 (Quaderni del circolo semiologico siciliano, 15-16), pp. 9-51; comunicazione all'VIII convegno dell'Associazione italiana di studi semiotici svoltosi l'anno prima, versione ridotta della voce *Segno* apparsa nell'*Enciclopedia Einaudi* lo stesso anno, la quale a sua volta diventò con qualche modifica il primo capitolo di *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984.

⁴ *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1975, p. 74. Volendo si può risalire ancora più indietro, al volume *Segno* (Milano, ISEDI, 1973, p. 20), dove Eco ammetteva la plausibilità della posizione secondo cui «non si può fare semiotica del segno se non si fa semiotica del discorso».

⁵ D. Gambarara, *Segno e soggetto da Benveniste alla semiologia francese contemporanea*, introduzione a AA. VV., *Lingua, discorso, società* (1975), Parma, Pratiche, 1979, pp. 5-33, a p. 19.

⁶ I riferimenti non documentati in nota sono dovuti al fatto che qui riprendo, elaborandole e sviluppandole, le osservazioni esposte succintamente a voce in un intervento al seminario su *Segni, simboli e parole* tenutosi nella Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Palermo il 29 e 30 ottobre 2003, nel corso del quale, dal momento che parlavo per ultimo, più volte, come in questo caso, mi sono riallacciato a quanto era stato detto da altri partecipanti.

⁷ Sue sono le espressioni in corsivo. Rinvio a quanto sostengo nel mio *Forms of imperfect Augustinianism*, in L. Formigari e D. Gambarara (curatori), *Historical roots of linguistic theories*, Amsterdam, Benjamins, 1995, pp. 271-79, e più ampiamente in *Le etichette e il modo simbolico. Sull'agostinismo imperfetto di Chomsky e Ricoeur*, "La Memoria" (Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo) 9, 1996, pp. 305-14.

⁸ È quanto si ricava dalle minuziose analisi condotte da T. Sebeok, *Segni. Una introduzione alla semiotica* (2001), ed. it. a cura di S. Petrilli, Roma, Carocci, 2003.

⁹ U. Eco, *Segno*, cit., p. 57.

¹⁰ È, nella mia traduzione, la nota Item 3320.4 nel recente prezioso F. de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, a cura di S. Bouquet e R. Engler, Parigi, Gallimard, 2002, p. 115, cors. mio.

¹¹ Si veda, nel libro di Pàstena, il paragrafo 3.5, *Testimonianza in laboratorio*, pp. 123-28.

¹² Mi riferisco alla ben nota raccolta di saggi curata da Eco e Sebeok, *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Milano, Bompiani, 1983, ristampata di recente. Alcune precisazioni in quest'ambito ho ritenuto di poter fare in *Giallo a tinte celesti su fondo incerto: il metodo di padre Brown*, "Segno", 229 (2001), pp. 17-27, e "All those things that aren't evidence". *Le abduzioni di padre Brown*, in G. Manetti e P. Bertetti (curatori), *Semiotica: testi esemplari*, Torino, Testo & Immagine, 2003, pp. 277-91.

¹³ Su questo punto mi limito a rinviare al mio *Provarci e riuscirci. Aspetti del conoscere in Peirce*, "Segno", 247-248 (2003), pp. 93-108.

¹⁴ Come si sa, è questa la maniera canonica di citare Peirce, con riferimento al volume e al paragrafo dei *Collected Papers*. Nella recente edizione delle *Opere*, a cura di M. A. Bonfantini, Milano, Bompiani, 2003, il paragrafo sta a pp. 125-26; non l'ho citato per esteso a causa della sua struttura piuttosto complessa e inoltre perché, come si vede, è fitto di una terminologia che richiederebbe una esegesi adeguata qui improponibile. Su di esso il citato Sebeok, *Segni*, apre il capitolo dedicato ai segni indicali.

¹⁵ Anche per questo aspetto devo rinviare ai miei due articoli citati sopra alla nota 12.

¹⁶ C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 49. Il riferimento precedente è al saggio *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, del 1979, ripubblicato nella già citata raccolta *Il segno dei tre*, pp. 95-136.



Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi FIERI

Direttore: Prof. Luigi Russo – Ordinario di Estetica

Viale delle Scienze – 90128 Palermo

Tel./Fax: 091-6560257/232/332 – E-mail: dirfier@unipa.it – Web: <http://fier.unipa.it>

PROFESSORI ORDINARI

Giambalvo Epifania
Lo Piparo Francesco
Pizzo Russo Lucia

Filosofia dell'educazione
Filosofia del linguaggio
Psicologia delle arti

PROFESSORI STRAORDINARI

Di Lorenzo Ajello Francesca
Mancini Sandro
Modica Giuseppe
Nicolaci Giuseppe
Palumbo Pietro
Samonà Leonardo

Storia della filosofia
Filosofia morale
Filosofia morale
Filosofia teoretica
Storia della filosofia
Filosofia teoretica

PROFESSORI ASSOCIATI

De Domenico Nicola
Laspià Patrizia
Licciardi Ignazio
Manca Maria Rosa
Marino Marisa
Palumbo Giorgio
Piazza Francesca
Rigamonti Gianlazarò
Roccaro Giuseppe
Tagliavia Grazia
Tedesco Salvatore
Vecchio Sebastiano

Filosofia morale
Filosofia del linguaggio
Pedagogia generale
Pedagogia generale
Storia della pedagogia
Filosofia della comunicazione
Filosofia del linguaggio
Filosofia della scienza
Storia della filosofia araba
Filosofia della storia
Storia dell'estetica
Semiotica

RICERCATORI

Caldarone Rosaria
Calì Carmelo
Caramuta Ersilia
Carapezza Marco
Ercoleo Maria Rosaria
Gulotta Rosaria
Kirchner Lorenz

Filosofia teoretica
Psicologia delle arti
Propedeutica filosofica
Teoria dei linguaggi e della mente
Filosofia delle religioni
Pedagogia interculturale
Letteratura per l'infanzia

Lo Gioco Lina
Mazzara Giuseppe
Mignosi Elena
Oliveri Gianluigi
Patinella Valeria
Piana Gabriele
Schmidt Anna Maria
Treppiedi Anna Maria

Filosofia teoretica
Storia della filosofia antica
Pedagogia generale
Fondamenti della matematica
Storia della filosofia antica
Etica sociale
Storia dell'arte medievale
Ermeneutica filosofica

TITOLARI ASSEGNI DI RICERCA

Angelo Cicatello
Elisabetta Di Stefano
Andrea Le Moli

Filosofia della storia
Estetica
Storia della filosofia

PERSONALE TECNICO AMMINISTRATIVO

Cucciniello Ermelinda (S.A.D.)
Centineo Concetta
Centineo Gabriella
Orlando Riva Sanseverino Agata

Area Amministrativa-gestionale
Area Tecnica, T. S. ed Elab. dati
Area Amministrativa
Area Biblioteche

DOTTORATI DI RICERCA

Estetica e Teoria delle Arti

Coordinatore: Prof. Luigi Russo

Dottorandi

XVI ciclo
Barreca Luca
Mauceri Elena
XVII ciclo
Crescimanno Emanuele
Flak Valentina
Gulizia Giuseppe
Vargiu Luca
XVIII ciclo
Alaimo Chiara
Cervini Alessia
Marrocco Marcella

Etica

Coordinatore: Prof. Giuseppe Modica

Dottorandi

XVII ciclo
Castrorao Barba Daniele
Guarneri Annalisa
Panzarella Massimo
Vassallo Maria
XVIII ciclo
D'Aiello Paola
Presti Francesca
Vinciguerra Stefano
Zeami Georgia

Filosofia

Coordinatore: Prof. Leonardo Samonà

Dottorandi

XVI ciclo
D'Addelfio Giuseppina
Gulì Sandro

XVII ciclo
Marchetto Monica
Porcasi Germana
Primiero Giuseppe
XVIII ciclo
Lo Sardo Antonella
Mazzocchio Domenico Fabio
Pizzo Alessandro
Pugliese Alice
Spanò Igor
Vicari Giuseppe

Filosofia del Linguaggio. Teoria e Storia
Coordinatore: Prof. Francesco Lo Piparo
Dottorandi

XVI ciclo
Fricano Davide
La Mantia Francesco
Romano Salvatore
XVII ciclo
Cardella Valentina
Catalano Roberto
Martina Valentina
Nanfa Giovan Battista
Pandolfo Alessandra
Patti Tiziana
Quattrone Angela
Taormina Daniele
XVIII ciclo
Cuccio Valentina
D'Alfonso Duilio
Desti Bruna
Di Bartolo Luigi
Fontana Sabina
Graziano Mario
Lo Chirco Michele
Rotolo Giuseppe

Pedagogia e didattica in prospettiva interculturale
Coordinatore: Prof. Epifania Giambalvo
Dottorandi

XVI Ciclo
Cacioppo Valeria
Romano Livia
Saieva Francesca
XVII ciclo
Ardito Antonina
Lo Piccolo Alessandra
Maltese Pietro
Segreto Viviana
XVIII ciclo
Burgio Giuseppe
Catania Giusto
Compagno Giuseppa
Costantino Dario
Mendola Valeria
Vinciguerra Maria

Stampato presso la Pubblisicula
Palermo, giugno 2004